

El tiempo de la historia: Adorno, Heidegger y los límites de la filosofía trascendental

Alejandro Fernández Barcina

Máster en Filosofía de la Historia



MÁSTERES
DE LA UAM
2020-2021

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: DEMOCRACIA Y ORDEN MUNDIAL

EL TIEMPO DE LA HISTORIA:

**Adorno, Heidegger y los límites de la filosofía
trascendental**

Presentado por

Alejandro Fernández Barcina

Directora

Marcela Vélez León

Firmado por MARCELA
VÉLEZ LEÓN el día
12/09/2021 con un
certificado emitido por
AC CAMERFIRMA

MADRID, 2020-2021

Índice

| | |
|--|-------|
| 1. <i>Introducción</i> | p. 5 |
| 2. <i>¿Por qué aún filosofía?</i> | p. 8 |
| 3. <i>La crítica de la metafísica</i> | p. 14 |
| 4. <i>En la senda trascendental: imaginación y negatividad</i> | p. 19 |
| 5. <i>Génesis y validez</i> | p. 32 |
| 6. <i>Determinidad y pseudo-concreción</i> | p. 41 |
| 7. <i>Figuras de lo posible: Idea y Acontecimiento</i> | p. 49 |
| 8. <i>Conclusión</i> | p. 56 |
| 9. <i>Bibliografía</i> | p. 59 |

Introducción

El desprecio que Theodor Adorno y Martin Heidegger se profesaban era mutuo¹. Sin embargo, no lo fue la atención que se prestaron en sus escritos: mientras apenas es posible encontrar un texto de Adorno que no aluda explícitamente a Heidegger, no es posible encontrar uno en el que Heidegger haga lo propio con Adorno. Poco después de la muerte de su compañero, Max Horkheimer puso en duda la viabilidad de un diálogo productivo entre ambas escuelas, y parece que su observación acabó siendo profética. A día de hoy apenas existe, no ya un marco filosófico que haya conseguido reunir productivamente las aportaciones de ambas corrientes, sino una aproximación crítica que establezca las bases sobre las que este ejercicio podría ser viable². ¿Por qué tendría sentido una tentativa de diálogo entre dos propuestas filosóficas aparentemente condenadas a la enemistad? Tanto Heidegger como Adorno despreciaron la perspectiva del “punto de vista” como impropia de la filosofía³. Esta, cuyo impulso íntimo la eleva al planteamiento *universal* de sus problemas, queda más allá de perspectivas e intereses. Aunque sólo fuera por este motivo, puede decirse de Heidegger y Adorno que, en la medida en que sus filosofías demuestren estar pisando el terreno de la verdad, también su diálogo estará ya implícitamente en marcha. Este grado mínimo de conmensurabilidad, sin duda, no tiene por qué desembocar en un perfecto acuerdo. Sin embargo, ofrece el punto de partida desde el que la similitud de ambos filósofos —que, desde luego, existe— permitirá contemplar con precisión dónde se bifurcan sus caminos. Como bien sabían ambos, es el plano de lo conmensurable el único donde puede emerger con claridad lo inconmensurable.

En este trabajo confrontaré a Heidegger y Adorno advirtiéndome cómo en el interior de la problemática filosófica se condensa la respuesta al problema de su tiempo —y la

¹ De este desprecio mutuo se ofrece una buena muestra en Macdonald, I., *What would be different. Figures of possibility in Adorno*, Stanford University Press, Stanford, 2019.

² Hermann Mörchen es quien ha tratado de forma más sistemática este asunto en Mörchen, H., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

³ “En las disputaciones a lo largo de la historia de la filosofía lo esencial es liberarse de la diferencia entre posiciones y puntos de vista; es decir, que la raíz de la labor filosófica se halla en diferenciarse de los puntos de vista” en Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 313. Adorno, en la misma línea, afirmará que “la tarea de la filosofía no es adoptar un punto de vista, sino liquidar los puntos de vista” en Adorno, T. W., *Miscelánea I*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 328.

filosofía fue siempre, como afirma el *dictum* de Hegel, aprehensión del propio tiempo en pensamientos⁴—. Y el de su tiempo coincide por primera vez de manera plena con el problema de la historia, lo cual, estrictamente hablando, no reduce la cuestión al campo de la filosofía de la historia. Para Adorno esta última es parte importante del contenido de su obra, pero no es este el terreno en el que se dirime su confrontación con Heidegger. Y es que la filosofía de Heidegger no quiere ser una filosofía de la historia –tampoco una ética o una política⁵—, pues la historia, en la medida en que él la tiene en consideración, pertenece al tema único de todo filosofar, que es el ser. El *giro* que Adorno y Heidegger contribuyen a formular consiste en incorporar el tiempo y, por extensión, también la historia a lo que hasta entonces la filosofía primera había registrado como estructura atemporal del ser. En la medida en que esto es así, el paradigma de la ontología tradicional resulta insuficiente y se ve exigido de una crítica y reformulación integrales. Esta reformulación encuentra antecedentes en la historia de la filosofía, en los que, de manera crítica, tanto Heidegger como Adorno querrán apoyarse. Es por eso que eventualmente saldrán a relucir los nombres de Kant, Hegel, Husserl y, en menor medida, también Walter Benjamin⁶, algunas de las principales referencias que permiten comprender, no sólo el sentido interno de la obra de los dos autores que nos interesan, sino los rudimentos intelectuales a partir de los cuales su confrontación se torna inteligible.

Esta confrontación comienza con la acotación del ámbito propio de la filosofía. A comienzos del siglo XX. la falta de certeza sobre el contenido de la filosofía era la fuente principal del cuestionamiento de su legitimidad como disciplina. Al problema de la vigencia de la filosofía, tanto por su forma como por su contenido, está dedicado el apartado número 2 de este trabajo, “¿Por qué aún filosofía?”. Ya que en la dilucidación

⁴ Hegel, G.W.F, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 52.

⁵ Cerezo, P., De la existencia ética a la ética originaria. En F. Duque (Ed.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 13.

⁶ La continuidad entre la filosofía de Benjamin y la de Adorno es un hecho difícilmente discutible, y que el propio Adorno reivindicará abiertamente: “Cuando, en septiembre de 1940, recibí en Nueva York la noticia de su muerte, tuve real y literalmente el sentimiento de que con esa muerte, que impedía la terminación de una gran obra, se le había arrebatado a la filosofía lo mejor que podía esperar. Desde esa época he considerado una tarea esencial hacer todo lo que esté en mi débil mano para que lo que de su obra existe y es sólo un fragmento respecto de su posibilidad dé nuevamente una idea de aquel potencial” en Adorno, T. W., *Miscelánea*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 169. Sobre la relación de la filosofía de Adorno con la de Benjamin, véase Buck-Moss, S., *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.

del quehacer de la filosofía trasluce necesariamente una actitud hacia la tradición, será una cuestión de prioridad esclarecer el sentido de la crítica que Heidegger y Adorno dirigen hacia la inconsistencia de los supuestos que sostienen el paradigma fundacionalista de la metafísica tradicional. A este tema está dedicado el apartado número 3, “*La crítica de la metafísica*”. Sobre la base alcanzada hasta este punto podrán presentarse en abierta confrontación las propuestas de Heidegger y Adorno. Estas propuestas están instaladas en el prisma trascendental que ambos contribuyen a desarrollar, en forma de fenomenología en el caso de Heidegger, y en la forma de crítica-dialéctica en el de Adorno. Para ello se prestará especial atención al lugar que ocupa en su pensamiento la intuición categorial y la imaginación trascendental, dos figuras teóricas que resultarán claves para interpretar los aspectos en común tanto como sus diferencias. Todo esto será tratado en el apartado número 4, “*En la senda trascendental*”. Como continuación de la polémica presentada en este apartado, el inmediatamente posterior — “*Génesis y validez*”— desarrollará la problemática de la relación entre los procesos genéticos de formación de la realidad y los estándares *a priori* de validez teórica, que viene a ser equivalente al problema de la relación entre el plano empírico y el trascendental. Una vez desplegado el terreno de la polémica, tratará de evaluarse el problema particular de la falta de concreción que parece comprometer la viabilidad de sus planteamientos. En este sexto apartado, “*Determinidad y pseudo-concreción*” (pp. 39-47), se plantearán, allí donde todavía no hayan terminado de hacerse explícitos, los límites a los que se enfrentan Heidegger y Adorno. Para terminar, y antes de las conclusiones finales, el apartado número 7, “*Figuras de lo posible*”, abordará la manera en la que las aportaciones principales de Heidegger y Adorno a la filosofía se proyectan sobre el terreno de las posibilidades históricas, presentando, igual que en los anteriores apartados, aquello que parece comprometer la solidez de sus planteamientos.

Antes de terminar con esta introducción, es preciso aclarar una última cuestión. Aunque la producción teórica de Adorno se mantiene más o menos estable en sus planteamientos principales a lo largo de las distintas etapas de su vida, es sabido que no ocurre lo mismo con la de Heidegger. Además de dos etapas principales, la que precede a la *Kehre* de los años treinta y la que le sucede, pueden distinguirse incluso otras sub-etapas en el interior de estas dos fases principales. Sin embargo, por motivos que se harán explícitos en el último apartado de esta investigación, será el primer Heidegger el que

tendremos en consideración, especialmente en aquellas obras que preceden y siguen inmediatamente a *Ser y tiempo*. No obstante, por una cuestión de economía lingüística nos permitiremos emplear categorías pertenecientes a aquella segunda etapa –como pueden serlo la de “onto-teología”⁷ o la de “acontecimiento”–, aunque, claro está, circunscribiendo su significado al contenido de la parte de la filosofía heideggeriana de la que aquí nos ocupamos, a saber, aquella anterior a la *Kehre*.

¿Por qué aún filosofía?

El terreno común sobre el que se erigen las obras de Heidegger y Adorno es el de una *crisis de sentido*, reconocida por ambos, que habría afectado esencialmente al contenido y tareas de la filosofía. Heidegger asume que en conexión con el problema del sentido de la vida “se ha producido simultáneamente una transformación profunda de los planteamientos filosóficos, una crisis de la filosofía entendida como ciencia. Y la filosofía no es la única ciencia en crisis. Todas las ciencias y todos los grupos de ciencias están pasando por una gran revolución [...]”⁸. La crisis de la filosofía atiende a dos factores que se compaginan, uno exterior y otro interior a la propia disciplina. Por un lado, las ciencias positivas habían terminado de ocupar la totalidad de los contenidos del saber⁹. Esta pérdida de contenido se da a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, coincidiendo en el terreno filosófico con un retorno a Kant sobre el que iba a justificarse la formalización de la filosofía como teoría del conocimiento¹⁰. El cometido de la filosofía pasaría por fundamentar la cientificidad de las ciencias, una orientación del quehacer filosófico que encuentra en Descartes su primer precursor y habría culminado, según Heidegger, en toda su radicalidad y autosuficiencia con Husserl. No obstante, con ello se

⁷ Aunque no será un término habitual en su primera etapa fenomenológica, Heidegger ya prefigura esta idea en el “Informe Natorp” de 1922. Véase, Heidegger, M., *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

⁸ Heidegger, M., *Tiempo e historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2020, p. 41.

⁹ “Fue exactamente en 1850 cuando las ciencias naturales y las del espíritu ocuparon la totalidad del conocimiento, por lo que cabe la pregunta: ¿qué queda aún de la filosofía, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias?” en Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 289.

¹⁰ En esta línea se ubican también la filosofía analítica o representantes del positivismo lógico como Carnap. Véase, J. A. Ayer, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1965.

muestra ya el desconcierto respecto de la tarea propia de la filosofía¹¹. Si la filosofía tiene por objeto la fundamentación de las ciencias, aquella ha de ser *autofundamentación* y, por este motivo, fundamentación absoluta. Pero con ello

se aniquila a sí misma y renuncia a su propio rasgo fundamental; pues en este caso ella no es saber absoluto porque sea fundación que cimenta a las ciencias sino que, atendiendo a su carácter, únicamente puede ser tal fundación que cimenta en tanto intenta fundamentarse como saber absoluto. Pero ésta es una tarea que nada tiene que ver con la fundación que cimenta a las ciencias¹².

La filosofía, cautelosa frente al “imperialismo” de las ciencias, había *olvidado* su tema propio, perdiendo de vista aquello por lo que ella ha de *interrogar*. En la medida en que “se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas”¹³ nace la necesidad de reformular los conceptos fundamentales de una ciencia, y es en esta necesidad donde se certifica su estado de crisis. La crisis de las ciencias atiende a las inconsistencias de su aparato conceptual para lidiar con los interrogantes alrededor de una región determinada del ente –naturaleza o historia—. Si Heidegger llegó a afirmar provocativamente que la teología tiene más que ver con las matemáticas que con la filosofía, es porque en ambas ciencias el objeto de la investigación es en cada caso un *positum*, algo ahí delante ya desvelado y dispuesto para el cuestionamiento y la objetivación teóricas¹⁴. La filosofía, en cambio, no se las tiene con nada ente. Su tema es más bien el *ser* del ente, y la pregunta por el ser su hilo conductor. La filosofía es rescatada así de su degradación epistemologizante y reconstituida como ontología: “*el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía*”¹⁵.

Adorno coincide con Heidegger al identificar los factores que explican la crisis de la filosofía. Por un lado, el carácter pervasivo de las ciencias –que habrían invadido un espacio previamente ocupado por la filosofía— y, por otro, el fracaso de la investigación positiva en su relación con la cosa interrogada –es decir, el fracaso de la filosofía en la

¹¹ Heidegger, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 23-24.

¹² *Ibíd.*, pp. 24-25.

¹³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 30.

¹⁴ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 53.

¹⁵ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 36.

adecuación entre sus preguntas y su capacidad para responderlas—¹⁶. La cosa interrogada, la sustancia que en épocas pasadas ofrecía un contenido de sentido a la experiencia, ya no es aprehensible como tal —y Kant es el mejor ejemplo de ello—. Para describir este escenario, particularmente allí donde Adorno busca entender el giro ontológico cuyo principal representante era, naturalmente, Heidegger, el frankfurtiano nos habla, emulando la expresión de Hegel, de un estado de *necesidad ontológica*¹⁷. Si en su temprano escrito sobre los sistemas de Fichte y Schelling, Hegel vio en la filosofía una “potencia de unificación” que posibilitaba el restablecimiento de la armonía que la formación cultural de la época había diluido en la denominada “escisión”—y es a ella a la que le que corresponde, según Hegel, el *estado de necesidad* de la filosofía¹⁸—, en el contexto de un siglo XX trastornado por la Gran Guerra no sólo la intensidad de la escisión se había acentuado hasta extremos insospechados, sino que la propia filosofía se mostraba ya impotente allí donde antes encontraba su quehacer más propio: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico —dice Adorno en su lección inaugural de 1931—, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con la que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”¹⁹.

El supuesto sobre el que hasta entonces había pivotado la filosofía contaba con que esta es no sólo responsable, sino capaz de unificar en el pensamiento lo que la realidad muestra como un entramado de oposiciones rígidas, haciendo en esa medida conmensurables razón y realidad. Pero “ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón”²⁰. Esta inadecuación efectiva, que no es otra que inadecuación de la razón respecto de sí misma, obliga a considerar el supuesto que impulsaba a la filosofía como ilusorio, fruto de la ingenuidad de épocas en las que ni la sociedad había terminado de expandirse ni las ciencias acaparaban el conocimiento positivo de naturaleza y cultura. Es por ello que surge la pregunta por la actualidad de la filosofía, la pregunta sobre “si

¹⁶ Adorno, T.W., *Escritos filosóficos tempranos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, pp. 297-312,

¹⁷ Adorno, T.W., *Ontología y dialéctica*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2017, p. 220.

¹⁸ Hegel, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 12-16.

¹⁹ Adorno, T.W., *Escritos filosóficos tempranos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, 297.

²⁰ Ídem.

existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas”²¹. Además, esta pregunta contiene implícita, como es evidente para un marxista como Adorno, la pregunta por su *realización*, tal y como Marx la había proyectado en sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*²²; pues la filosofía, “que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización”²³.

Y es aquí, en la necesidad que tiene la especulación racional de remitirse, en virtud de su insuficiencia inmanente, a la praxis transformadora –y la apelación a la praxis es el reverso del reconocimiento de la impotencia de la razón ingenua, pretendidamente omnipotente—, donde nos topamos con la primera objeción que Adorno formula frente a Heidegger, a partir de la que podría reconstruirse toda la polémica entre ambos. Tal y como se advierte en los primeros compases de *Ser y tiempo*, la interrogación genuina cuenta ya con aquello por lo que interroga²⁴. La pregunta por el ser contiene, afirma Heidegger, una relación con el ser, que no es por ello algo simplemente conocido, pero que tampoco puede ser, por el contrario, algo completamente extraño. Heidegger estaría pasando por encima del problema que él mismo había identificado, la inadecuación entre la investigación y las cosas interrogadas –que para Adorno equivale a la conmensurabilidad de razón y realidad—, para pasar a afirmar dogmáticamente la correspondencia entre la pregunta por el ser y el propio ser. Con este gesto Heidegger habría retrocedido a una forma de filosofar caduca, instalada en la ingenuidad propia de la *ratio* autónoma, justamente aquella forma de la que la filosofía debería desprenderse, según el criterio de Adorno, para poder seguir reclamándose *actual*.

No obstante, si Heidegger asume lo que Adorno tenía por un supuesto idealista no es por obliterar la crisis filosófica de la que era bien consciente. Si la filosofía concebida como fundamentación de las ciencias encontró en Husserl su expresión más consecuente, también Heidegger encontrará en él el punto de transición entre la forma bajo la que la filosofía había entrado en crisis –como teoría del conocimiento— y la forma bajo la que podría salir de ella y retomar su sendero propio –como ontología—. De entre los méritos de la fenomenología husserliana Heidegger destaca su descubrimiento de la intuición

²¹ *Ibíd.*, p.

²² Marx, K. *Escritos sobre materialismo histórico*, Alianza Editorial, 2012, p. 39.

²³ Adorno, T.W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 15.

²⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 26.

categorial, siendo en ella donde se concentra el contenido de la estructura intencional de la conciencia: “Si la intuición categorial es el gesto en el cual el ser y la verdad son dichos de manera idéntica, entonces la verdad del ser sólo puede ser dicha como presentación del ser mismo por sí mismo”²⁵. En la intuición categorial coinciden el último paso de la teoría del conocimiento y el primero de la nueva ontología, y es a través de ella que puede darse “[...] un buscar al que corresponde un puro encontrar”²⁶. Que este tipo de intuición, sustraída al carácter referencial del juicio y adialéctica por definición, comporte para Adorno un momento de inmediatez no mediada no actúa en perjuicio, sorprendentemente, del reconocimiento por parte de este último del momento de *irreductibilidad* que le es propio como el resultado verdaderamente productivo del pensamiento de Husserl²⁷. En esta ambivalencia, como veremos más adelante, reside mucho de lo que puede decirse sobre aquello que Heidegger y Adorno tienen en común y, al mismo tiempo, sobre aquello que los separa: la intuición categorial es el punto de transición entre la vieja y la nueva filosofía, y es en ella donde Adorno y Heidegger encontrarán argumentos a favor de la dialéctica y de la ontología fenomenológica, respectivamente. Si para Heidegger Husserl representa el trampolín que permite a la filosofía reencontrarse con el contenido que le es propio desde la ontología griega, es decir, retornar, aunque de manera más originaria²⁸, a su forma ontológica tradicional, para Adorno Husserl representa el fracaso del idealismo y su incapacidad para restaurarse sobre aquella forma tradicional por la que Heidegger apuesta –insistamos en ello, la forma de una adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, al modo de una filosofía primera—.

La posición en la que esta inadecuación deja a la filosofía, piensa Adorno, es de una fragilidad absoluta. ¿Por qué persistir entonces en la empresa filosófica si su contenido parece haber sido ocupado por las ciencias y ella misma se muestra incapaz para solventar los que parecen ser sus problemas sustantivos? Si bien Adorno veía en la

²⁵ Capelle-Dumont, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 241.

²⁶ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 97.

²⁷ Adorno, T.W., *Escritos filosóficos tempranos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

²⁸ Sirva ya como advertencia, de cara al resto de ocasiones en que se aluda a la “originariedad” que Heidegger persigue, que lo originario ocupa para él un lugar prácticamente idéntico al que ocupaba en el idealismo alemán cuando se refería a la “unidad originaria de la autoconciencia”. Se trata, simplemente, de una prioridad explicativa, de aquella dimensión de lo *a priori* que los fenómenos siempre presuponen.

ontología una salida en falso a la crisis de la filosofía, habría considerado igual de pernicioso decretar su muerte definitiva, un gesto tan arbitrario como autoritario. Adorno quería más bien persistir en la reflexión de esta aporía: pensar la irreconciliación entre razón y realidad hasta sus últimas consecuencias es ya una forma efectiva de filosofar y, probablemente, la única capaz de sustraerse a la ingenuidad de un pensamiento cómplice con la barbarie. Si la identidad entre razón y realidad comporta para Adorno la afirmación infructuosa de un sentido en lo existente, la única vía que resta para que la filosofía siga siendo digna de tal nombre no es otra que la autorreflexión de una realidad cuyo sentido no puede suponerse de antemano. De ahí que el proyecto de Adorno no tenga ningún hilo conductor ni un tema único. La suya es una filosofía *negativa* para la que “la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales”²⁹. La filosofía sólo es ya posible como crítica dialéctica y la dialéctica sólo es posible más allá del idealismo, que con Husserl ha topado su propio límite.

En cualquier caso, la crisis de la filosofía está lejos de ser contingente. No es la incompetencia de los filósofos o un error en la meditación lo que ha provocado este aparente callejón sin salida. Se trata más bien de un problema inmanente a la filosofía y que apela a su propio contenido. Heidegger y Adorno están en el umbral en el que la vieja metafísica parece insostenible sobre las bases con las que hasta este momento se había mantenido en pie. De ahí que en buena medida la suya sólo sea concebible a partir de la posición que adoptan frente a la filosofía tradicional, cuya lógica ambos pretenden superar junto a los que son sus principios fundamentales: el de identidad y el de razón suficiente. Lo que en Heidegger se articula como destrucción fenomenológica³⁰ en Adorno lo hace como crítica dialéctica y rememorativa, aunque en ambos casos se trate principalmente de la liquidación del fundacionalismo, sea en forma de onto-teología, según Heidegger, o de *prima philosophia*, según Adorno.

²⁹ Adorno, T.W., *Escritos filosóficos tempranos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

³⁰ La destrucción que Heidegger reivindica como motivo central de su método fenomenológico resultan ambivalente en su significado. Sobre el problema de la ambivalencia de los conceptos de “*Destruction*”, “*Überwindung*” y “*Verwindung*”, véase Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Editori Laterza, Bari, 2010.

La crítica de la metafísica

Si la historia de la filosofía occidental es la de una serie de notas al pie de página a las obras de Platón³¹ –y en este sentido lo mismo da que esta historia sea entendida como la del anti-platonismo, a decir de Foucault³²—, los supuestos que la acompañarán hasta el siglo XX. pueden sondearse, *mutatis mutandis*, en los lineamientos generales de su ontología. Lo decisivo de la ontología de Platón es que, por la definición misma de su objeto, se asimilará explícitamente a la teología –un término empleado por primera vez en su *República*—. Si al cuestionamiento filosófico lo orienta la pregunta por “lo que es”³³, la estrategia seguida por la ontología que Platón inaugura³⁴ para conocer el ser descansa en un fundamento que contiene en sí mismo su propia fundamentación –algo que el Dios cristiano heredaría en forma de *causa sui*—. Para Platón es la Idea del Bien la que juega este papel: “[...] a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia”³⁵ (*República* VI, 509b). La ontología, cuyo objeto era el ser, se convierte en virtud de la entidad suprema que lo fundamenta en onto-teología. Y esta es precisamente la base de la que parte la crítica de Heidegger:

Desde la interpretación del ser como *ἰδέα*, el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísico y la metafísica se torna teológica. Teología significa aquí la interpretación de la “causa originaria” de lo ente como dios y el relegamiento del ser al papel de esa causa que contiene al ser en sí misma y deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente³⁶.

³¹ Whitehead, A. N., *Process and Reality*, Harper and Row, New York, 1957, p. 63.

³² Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995.

³³ “Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis *lo que es*. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades” (*Sofista*, 244a) en Platón, *Diálogos IV*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, p. 65. En esta misma línea, afirma Aristóteles que “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *lo que es*, viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad?” (*Metafísica*, 1028b) en Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Barcelona, 2018, p. 285.

³⁴ Si bien Platón no es en ningún caso el fundador de la filosofía, sí que es el primero en desarrollar abiertamente la estructura del ser tanto como la del pensar, así como la relación entre ambas. Véase, Wolfendale, P., *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic Media, Falmouth, 2019, p. 302.

³⁵ Platón, *Diálogos IV. República*, Editorial Gredos, Barcelona, 2020, p. 334.

³⁶ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 196.

Desde sus inicios en Grecia hasta su consumación por parte de Hegel –aunque este mérito pueda extenderse a Nietzsche—, dice Heidegger, la metafísica³⁷ se ha caracterizado por ocultar la pregunta por el sentido del ser allí donde pretendidamente la estaba planteando. Y es que la metafísica toma el ser, allí donde pregunta por él, como *ente*. Su historia no sería otra que la de la confusión del ser del ente con el *fundamento* del ente³⁸. Esta subrepción atiende al modo particular en el que se orienta el preguntar mismo, cuyos presupuestos, aún sin explicitar en la metafísica, condicionan de antemano una respuesta en clave onto-teológica. Estos presupuestos son fundamentalmente dos: la dependencia del conocimiento respecto de la intuición y la restricción del conocimiento al terreno de la lógica predicativa. De estos presupuestos se deriva, por un lado, la asimilación del ser a presente –“ser-ahí” o “ser a la vista”– y, por otro, la interpretación de la verdad como *adecuación* del intelecto a este ser, asimilado ya a la subsistencia característica del ente.

Lo que la onto-teología no pone en ningún caso de relieve es la relación implícita de su concepción del ser con el tiempo. La idea de Dios, el ente presente y actual por antonomasia –y que la modernidad invertirá en el hombre como *subjectum* dominador³⁹—, está internamente referida al tiempo, pero un tiempo concebido al modo cinético-lineal característico de las entidades físicas que se proyecta indebidamente sobre el plano ontológico del ser. El propio Dios es resultado de esta proyección. Como Heidegger señala, esta comprensión parcial y distorsionada del ser encuentra su explicación en la lógica del Dasein productor, la cual exige el modelo atemporal –que Platón denominará *idea*— en el cual lo efectivo y devenido encuentra el indicio de su efectividad: “Todo imprimir una imagen o forma echa de antemano una mirada al aspecto de lo que ha de producirse. Aquí ya es posible ver que, en la característica de la quiddidad de una cosa como εἶδος, se muestra el fenómeno de la mirada que pertenece al producir.

³⁷ El significado de este término variará a lo largo de la obra de Heidegger. Mientras que en su etapa anterior a la *Kehre* el término “metafísica” no tiene ninguna connotación peyorativa, tras la década de los años treinta comenzará a estar referido, en toda su intensidad y extensión, a la historia misma de occidente, haciendo ambos términos prácticamente idénticos. Sobre este tema, véase Zarader, M., *The Unthought Debt. Heidegger and the Hebraic Heritage*, Stanford University Press, Stanford, 2006. 19-30.

³⁸ Capelle-Dumont, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 68.

³⁹ Duque, F., *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community*, State University of New York Press, Albany, 2018, pp. 1-3.

Al producirla, se ve de antemano lo que la cosa era”⁴⁰. Lo que la cosa existente *era* antes de existir —y lo era necesariamente desde siempre— es interpretado a partir del criterio que impone el dominio de lo existente mismo: la esencia será entendida como lo más entitativo de lo ente, lo existente por excelencia, que es lo permanente en el tiempo.

Todo el proyecto de Heidegger pasa por derivar el tiempo óntico de un tiempo ontológico más originario, llevando la “diferencia teológica” entre esencia y existencia a la más radical “diferencia ontológica” entre ser y ente⁴¹. El *a priori* desde el cual el tiempo cinético es cognoscible debe ser, en cierto sentido, “anterior” al tiempo. Pero lo anterior a todo lo temporal es el tiempo mismo. Este tiempo originario es la temporalidad, en la que queda comprendido el *ser* del tiempo óntico. Pero la onto-teología no atiende a la necesidad de una fundamentación más originaria de la cuestión del tiempo, que desde Aristóteles se interpreta en un sentido cinético-lineal⁴² asociado al dominio de la naturaleza a través de los ritmos de la producción⁴³. En la estela de esta forma de filosofía onto-teológica sostenida sobre la lógica del Dasein productor, donde el ser se asimila al presente como aquello intuible —ergo disponible—, Hegel aparecerá como el pensador del “proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada”⁴⁴, en la misma medida que su dialéctica se muestra para Heidegger como “la intuición del propio pensamiento y de su autointuición”⁴⁵. Es en este sentido que Hegel ha consumado la metafísica para presentarla en su forma acabada y consecuente⁴⁶.

⁴⁰ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 144.

⁴¹ Un primer paso en el camino de esta radicalización de la diferencia teológica lo representa Christian Wolff, que con su distinción entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* contribuyó a desligar la reflexión sobre el ser en general de Dios como sustrato metafísico particular, que pasaría por tanto a ser objeto de una investigación separada. En Ramírez, C. A., *Ontología social. Una disciplina de frontera*, IDEAS Y VALORES VOL. 68 NO. 171, 2019, pp. 319-324.

⁴² “Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después” (*Física*, 219b) en Aristóteles, *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 271.

⁴³ “¿Por qué hay en general relojes? Porque la cotidianidad quiere disponer del curso del mundo en el ahora.” en Heidegger, M., *Tiempo e historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2020, p. 86.

⁴⁴ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 279.

⁴⁵ Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2021, p. 105.

⁴⁶ “[...] la Ciencia de la Lógica es la ciencia de eso absoluto que se hace presente junto a sí en el inicio en su saberse como concepto absoluto. Ella es la teología de la absolutez de lo absoluto antes de la creación. Una y otra teología son ontología, son mundanas. Piensan la mundanidad del mundo en la medida en que aquí mundo significa lo ente en su totalidad, un ente que presenta el rasgo fundamental de la subjetividad.” en Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 152.

Por sorprendente que pueda parecer, las deficiencias que Adorno detecta en la metafísica tradicional son harto similares a las detectadas por Heidegger, a pesar de que no lo sean los motivos que le impulsan a ello, como tampoco lo son sus conclusiones. En términos generales, aquello que Adorno critica en la *prima philosophia* es su tendencia hacia la subsunción total de lo existente bajo el principio formal de identidad, cuyo reverso no es otro que la primacía del espíritu como sustrato ontológico de toda realidad, incluida la naturaleza. Si la filosofía fue desde siempre esencialmente método⁴⁷, es porque lo que el sujeto pretende a través del pensamiento es su auto-fundamentación y, por ende, la fundamentación de su dominio absoluto sobre la naturaleza. Pero el resultado de la misma es antinómico. La filosofía de Adorno, para la que es central la “crítica del concepto de fundamento”⁴⁸, trata “del concepto y de la legitimación de esta fundamentación, no de la tesis –de contenido cambiante— que da una respuesta a la pregunta por el fundamento”⁴⁹. El sentido de la crítica del método es el de hacer patente la dimensión social y normativa inscrita en el seno de la especulación filosófica: con la destrucción del método, por tanto, sobreviene la destrucción del dominio del espíritu sobre la naturaleza que la *prima philosophia* reproduce.

Distanciándose claramente de Heidegger en este punto, que ve en el Dasein productor y su lógica una necesidad anclada en su modo de ser cotidiano –elevando así esta condición a determinación ontológica—, Adorno insiste en la idea de que las formas intelectuales que perpetúan el dominio del espíritu sobre la naturaleza no son ontológicamente necesarias, sino que suplen una función social históricamente producida, mostrando, en virtud de la contingencia que el dominio niega, el dominio mismo como contingente. Esta contingencia, empero, está íntimamente asociada a la lucha de clases, a pesar de las lecturas reduccionistas que se ciernen sobre la interpretación adorniana de la historia universal. La protohistoria del sujeto que Adorno y Horkheimer quisieron presentar en la *Dialéctica de la Ilustración* nos habla del entrelazamiento de emancipación y subyugación como dos caras de un único proceso. La Ilustración que emancipa del mito al sujeto que domina la naturaleza por medio de su sustantivación –desencantando el mundo por medio de la técnica— se cobra el precio de una simultánea

⁴⁷ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 18.

⁴⁸ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 9.

⁴⁹ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 14.

sustantivación de aquel sujeto, que se cosifica para convertirse él mismo en medio, recayendo así en la subordinación a la naturaleza de la que originalmente quería desprenderse.

La esencia de este proceso, lejos de estar instalada en una metafísica transversal a “bolchevismo y americanismo”⁵⁰, no es la técnica en general, entendida como una suerte de universal abstracto que engulle la historia en el proceso de su fatal despliegue. Adorno piensa que “la técnica no es la esencia primera de la sociedad, no es la cosa misma, no es la humanidad, sino sólo algo derivado, la forma de organización del trabajo humano”⁵¹. Es la burguesía la que, en continuidad con las clases dominantes que le precedieron, fetichiza la forma actual de la organización del trabajo como la única posible. Este fetichismo es el que el idealismo reproduce en las instancias del pensamiento —y toda ontología fue idealista desde Parménides, según Adorno⁵²—. Si la traducción del concepto hegeliano de espíritu es el trabajo socialmente organizado⁵³ —siendo Hegel quien representa el último gran proyecto fundacionalista⁵⁴—, la crítica inmanente del sujeto constitutivo muestra las contradicciones irreconciliables que atraviesan al espíritu en su pretensión totalizante como expresión de los intereses antagónicos que la *prima philosophia*, nivelándolos en un principio superior abstracto, querría sepultar en el olvido —claro está, *a mayor gloria de las clases dominantes*—. A pesar de la dificultad que existe para establecer una relación transparente entre la filosofía y su función social —ya sea crítica o apologética—, Adorno ve el sentido atemporal en el que la metafísica quiere instalar la verdad como reverso de la sanción del estado de cosas existente. Si nos abstraemos por un momento de esta función social, nada clara para Heidegger, vemos que la renuencia de ambos hacia la metafísica apunta a deficiencias similares en el cuerpo doctrinal de la tradición filosófica. Y esto, por un lado, porque la cosificación de la verdad como algo atemporal es inconsistente con sus pretensiones y, por otro, como causa de fondo del anterior malentendido, porque los dos principios metafísicos por excelencia —

⁵⁰ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 280.

⁵¹ Adorno, T. W., *Miscelanea I*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 318.

⁵² Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 15.

⁵³ Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 242.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 238.

el de identidad y el de fundamento— conducen a la identificación de lo ente bajo una totalidad presidida por una entidad suprema: el *subjectum* de todo predicado posible⁵⁵.

Al describir la metafísica como un proyecto orientado por su esencia hacia la subsunción del ente en una totalidad presidida por un ente supremo, Heidegger y Adorno coincidirán en su crítica de los principios de identidad y de razón que derivan en el *fundacionalismo* —sea bajo la forma de ontoteología o de *prima philosophia*—. De la crítica del fundamento ambos querrán extraer una filosofía centrada en la elaboración de la irreductibilidad de esencia y existencia, concepto y cosa, ser y ente, articulada en la crítica del sujeto en tanto que sustrato o fundamento de la representación. Pero esta crítica avanza por caminos disociados. La disociación se explica, al menos en parte, a la luz de la herencia que reclaman como legítima de aquella tradición de la que, a su manera, ambos se quieren desprender. Heidegger reconocerá en la fenomenología de Husserl “el título para el método de la ontología”⁵⁶, asumiendo que “lo que la fenomenología busca y pretende ya estuvo vivo desde el comienzo en la filosofía occidental”⁵⁷. Adorno, que vio en la fenomenología el último intento de restauración del idealismo, asumirá, en lo que bautizó como un concepto modificado de dialéctica —otro nombre para su dialéctica negativa—, el rescate de la dialéctica de Hegel de su pretendido carácter afirmativo.

En la senda trascendental: imaginación y negatividad

Con la obra de Kant la onto-teología sufre un primer revés, cuyas consecuencias Heidegger y Adorno querrán extender y radicalizar. Fue Kant quien desbarató las pretensiones metafísicas del conocimiento con la limitación de sus posibilidades al terreno de lo fenoménico: es imposible conocer lo que sean las cosas en sí mismas ya que el pensamiento sólo puede expresar lo que las cosas son *para nosotros*. No obstante, el rechazo de Kant de la posición dogmática de la metafísica no le obliga a aceptar una postura escéptica —renunciando con ello a la *objetividad* del conocimiento—. Su original

⁵⁵ “Pero la metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales [...] al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo [...]. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología.” En Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 309.

⁵⁶ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 46.

⁵⁷ Ídem.

propuesta en este respecto pasa por el descubrimiento del plano *trascendental*. Kant entiende por trascendental el conocimiento que no se ocupa de objetos, sino del modo *a priori* en que es posible conocerlos⁵⁸. El plano trascendental supera la perspectiva unilateral del empirismo escéptico y el dogmatismo metafísico porque no se ocupa de ningún objeto —sea sensible o suprasensible, perteneciente a la experiencia o a un mundo inteligible—, sino que se limita a considerar las condiciones bajo las cuales es posible pensar los fenómenos con objetividad. Se trata de pensar, en otras palabras, cómo es posible un objeto en general. Serán las normas que rigen la espontaneidad discursiva del entendimiento las que ofrezcan las condiciones de posibilidad de un objeto en general, de tal forma que las aseveraciones dogmáticas u escépticas acerca de la sustancia quedan refutadas por principio: “El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general [...] tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”⁵⁹.

Heidegger y Adorno han de ser ubicados en continuidad con el giro trascendental kantiano. Ambos asumen que el conocimiento de “cosas en general” no es posible como tal, sino a través de una determinada estructura formal que delimite las condiciones de inteligibilidad de la experiencia⁶⁰. Sin embargo, su compromiso con el horizonte trascendental de la filosofía implica para ellos una corrección de la aproximación de Kant. El desarrollo del prisma trascendental que Heidegger y Adorno llevan a cabo —como fenomenología por parte del primero, como crítica, por parte del segundo⁶¹— nace fundamentalmente del rechazo de la posibilidad de una *síntesis puramente intelectual*,

⁵⁸ “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.” en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Editorial Gredos, 2010, Madrid, p. 55.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 245.

⁶⁰ Si bien respecto de Adorno esta afirmación, como veremos, resulta quizá algo más problemática, el caso de Heidegger no deja dudas al respecto: “[...] sólo el Dasein, por su trascendencia, es ‘configurador de mundo’. Lo que también equivale a decir que él es condición de posibilidad, por su proyecto ontológico finito, de la posibilidad misma de lo posible y de la significancia misma del sentido para su existencia.” en Romano, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Chile, 2008, p. 37-38.

⁶¹ O’Connor, B., *Adorno’s Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2004, p. 150.

cuyo estatus era ya problemático para el propio Kant. La participación de entendimiento y sensibilidad en la producción de conocimiento objetivo demanda que la raíz común de las dos fuentes que lo constituyen sea puesta de relieve. Y es en este respecto donde las respuestas de Kant son insuficientes e insatisfactorias. Ante tal insuficiencia podemos identificar, *grosso modo*, dos alternativas. La primera de ellas, que es la de Fichte y Hegel, sostiene la autosuficiencia del entendimiento a la hora de efectuar la síntesis intelectual mediante el juicio. Si el problema que la filosofía de Kant ofrece es el de la dificultad para compatibilizar el “Yo pienso” –junto a su lógica trascendental— y el tiempo como forma privilegiada de la intuición –estética trascendental—, Hegel, siguiendo a Fichte – que fue el primero en defender la independencia de la autoconciencia respecto de las formas de la intuición sensible—, desarrollará esta compatibilización radicalizando el primero de los elementos, haciendo culminar la lógica trascendental de Kant en la lógica especulativa que él mismo ofrecerá en su *Ciencia de la lógica*. No obstante, esta salida a la encrucijada kantiana no es viable para Heidegger y Adorno, que ven en el juicio aislados de la intuición un ejercicio meramente *analítico*. El problema, por tanto, sigue anclado en la cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, retornando al planteamiento de la misma desde la perspectiva de la relación de entendimiento y sensibilidad.

El límite fundamental en el que la *Crítica de la razón pura* quedó estancada según Heidegger consiste en que, si bien las categorías del “Yo pienso” son válidas en la medida en que se predicán de la sustancia natural –pues este sería el sentido íntimo del término “categoría”—, estas no pueden ser aplicadas sobre el propio Yo, que no es susceptible de objetivación, sino pura y espontánea actividad⁶². Por esta razón, Heidegger iba a interpretar la obra de Hegel como una identificación de lógica y ontología en la que las categorías se predicán de un sujeto en el sentido cartesiano y, en esa medida, como una

⁶² Es por eso que Heidegger recurrirá a los *existenciales* como aquellas categorías apropiadas para referirse al Dasein, sin que este quede reducido por ello a un *objeto* para la contemplación teórica: “El estar-ahí ‘en’ un ente que está-ahí, el co-estar-ahí con algo del mismo modo de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que nosotros llamamos *categoriales*, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del Dasein. En cambio, el estar-en mienta una constitución del Dasein y es un *existencial*.” en Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 75.

regresión respecto de los descubrimientos implícitos en la filosofía de Kant⁶³. Y es que la idea de un intelecto puro resulta absurda para Heidegger⁶⁴. Es por ello que una de las tareas que se propone es la de extraer la verdad del dominio restringido del juicio y la forma predicativa de la lógica. En el caso de Heidegger, la lógica y su unidad elemental —el juicio— son desechadas, entre otros motivos, porque presuponen el comportamiento del Dasein con los entes entre los que está ya conviviendo en el mundo. La lógica predicativa no hace transparente esta relación más originaria con los entes por parte del Dasein, que se da en el comprender y la interpretación, sino que siempre la supone: “El enunciado no es un comportamiento en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo”⁶⁵. La lógica predicativa, piensa Heidegger, aboca a la concepción de la verdad como *adaequatio*, como correspondencia entre el intelecto —finito— y la cosa —finita— que necesita en último término de Dios, el ser infinito e increado que entiende intuitivamente las formas y a partir del cual los entes finitos —en la filosofía moderna *res cogitans* y *res extensa*— pueden concordar.

A pesar de que el procedimiento de la lógica no es arbitrario, o precisamente por ello, es necesario explicar la estructura más originaria desde la cual la comprensión de la verdad a partir del juicio es siquiera posible. Heidegger plantea la superación de este marco restringido a través de la intuición categorial, que permitiría sustraerse a la forma *referencial* del juicio e instalarse en la unidad inmediata de la referencia y lo referido, un descubrirse del ser del ente que retorna a la concepción original de la verdad por parte de los griegos —de corte más bien aristotélico que platónico, cuya *dialéctica* estaría por debajo de la teoría de la verdad del estagirita⁶⁶—. La intuición categorial no quiere ser, a pesar de todo, una suerte de aprehensión mística del ser. En ella se hace patente un

⁶³ Hay que decir que esta interpretación de la lógica de Hegel yerra en lo fundamental, pues para el filósofo suabio no se trata en ningún caso de predicar categorías de un sujeto concebido como sustancia pensante, sino de categorías que, en virtud de la radical negatividad del Yo, han minado cualquier posible *sustrato* —*hypokeimenon* o *subjectum*— sobre el que predicar propiedades. Este es el sentido íntimo de la forma *especulativa* de su filosofía.

⁶⁴ Heidegger, M., *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 69.

⁶⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 175.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 46.

momento de inmediatez no subsumible por el pensamiento, el momento de algo *dado* que, aunque pensable, no es producto espontáneo del intelecto puro.

Tampoco para Adorno es posible una síntesis puramente intelectual, sinónimo de identidad tautológica de pensar y ser. El ente respecto del cual el juicio predica propiedades, el “algo” latente en toda predicación, no exige, como en el caso de Heidegger, la clarificación de una estructura más originaria implícita en la verdad lógica. Aun así, el “algo” al que Adorno se refiere es un resto no subsumible bajo el principio lógico de identidad que hace que la función sintética del pensamiento contenga como momento inmanente suyo el de lo antitético, que es, en esta medida, *constitutivo* del pensamiento mismo. Es por ello que el recuerdo de lo no idéntico no apela a nada *exterior* a la lógica, sino que se refiere a un momento interno de la misma⁶⁷. Esta negatividad inmanente al procedimiento lógico obliga a dar el paso a la dialéctica, que no sería más que una lógica que reflexiona el momento de no identidad en su propio seno. Adorno, por tanto, no pretende sustraerse a las reglas del pensamiento, pues no cree que sea posible, al contrario que Heidegger, pensar desde fuera de la lógica predicativa. Vemos así que también él identifica un momento de irreductibilidad en el seno del pensamiento, el momento de una inmediatez que no puede ser subsumida bajo el principio de identidad, aunque sí deba ser reflexionada en tanto que irreductible.

La inmediatez no mediada en la que en último término se apoya el fundacionalismo va de la mano del supuesto de un orden positivo externo a los estándares de su inteligibilidad⁶⁸. El camino por el que será posible disolver este supuesto pasa por la negatividad insólita contenida en la imaginación trascendental, que Kant no explotó convenientemente. En este sentido plantea Heidegger lo siguiente:

¿Acaso la Crítica de la razón pura no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la

⁶⁷ “Lo no cogitativo es condición lógico-inmanente del pensamiento.” Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 175.

⁶⁸ Como sostiene Tom Rockmore, un rasgo común de las distintas versiones de fundacionalismo es que todas buscan conocer una “realidad metafísica”. *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers, London, 2004, p. 7.

“posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder.⁶⁹

Este abismo de indeterminación absoluta es la *nada* que tan productiva le será a Heidegger para reformular el principio de fundamento sobre el que se sustenta la onto-teología. En su célebre *¿Qué es metafísica?*⁷⁰, Heidegger alude a una nada constitutiva de la que no podemos hacernos cargo mediante la lógica y su principio de identidad, precisamente porque la imaginación desbarata con el abismo ontológico que es capaz de producir —no la imagen positiva de *la nada*, sino la imagen *de nada*— las pretensiones sintéticas o identificadoras del entendimiento: al tratar de pensar la nada, el entendimiento colapsa⁷¹. La experiencia de la nada, cuyo correlato afectivo es la angustia —y eminentemente angustia ante la muerte—, *abre* el horizonte de la metafísica como aquel en el que el Dasein puede tener ya una *comprensión* del ser y, por ende, proyectarse en sus posibilidades como su modo particular de ser. Se puede afirmar, por tanto, que esta nada de la imaginación desplaza al entendimiento como centro de las condiciones *a priori* que posibilitan la experiencia, pues estas se fundan de manera más originaria que en el entendimiento y sus categorías en el pensamiento de la muerte como algo necesario a la vez que óticamente imposible —y lo mismo, como señala Claude Romano, debería decirse del nacimiento, en el que Heidegger pone mucho menos énfasis⁷²—. La muerte, que no es para el Dasein nada *óptico*, nada que él pueda propiamente experimentar, aparece como una categoría existencial y ontológica, es decir, puramente *a priori*.

⁶⁹ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 194.

⁷⁰ Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, p. 93-108.

⁷¹ Muy similar es el paso decisivo de los primeros compases de la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel plantea que pensar el ser es no pensar nada, con lo que surge necesariamente la determinación de que el ser *ha pasado ya, desde siempre*, a la nada y la nada, a su vez, al ser. El devenir como fundamento a partir del que se explicitan las implicaciones lógicas que aquel ya contiene de manera implícita es una inquietud originaria que se traslada a todas las figuras lógicas que le siguen. Hegel, de este modo, no está lejos de asumir una suerte de éxtasis originario del concepto, con una temporalidad propia que no es sino la de la mediación de la apariencia como apariencia de su propia esencia —que es lo ya sido desde siempre—. En Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, The University of Chicago Press, Chicago, 2019, p. 187.

⁷² Romano, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Chile, 2008, 125-139.

Sobre esta imposibilidad originaria se fundan las posibilidades, siempre determinadas y, por tanto, portadoras de fundamento. Sin embargo, detrás no puede subyacer ya un fundamento último que dé razón de aquellas, sino tan sólo la *libertad* para el fundamento. La negatividad radical, aquella nada más originaria que el no y la negación, es la trascendencia inobjetivable y finita del Dasein, anclada, no en lo que este tiene de *ente*, sino en lo que, en cuanto ente, tiene de *ontológico*: la comprensión del ser, en la que está instalado desde siempre. Si el ser, como dice Heidegger, es la nada desde el punto de vista del ente, esto significa que no es posible encontrar un resorte fijo que *esté-ahí* sobre el que hacer pivotar nuestra experiencia. Cualquier fundamento se hunde en este abismo posibilitante y, por ello, la posibilidad se sobrepone a la efectividad del ente que está-ahí, a la vista, como fundamento subsistente⁷³. Es así que el Dasein es esencialmente trascendencia, una trascendencia que se refiere, no al salto que nos llevaría a un más allá positivo, supuestamente exterior al sujeto que trasciende, sino al modo de trascender que el Dasein porta en virtud de su constitución extático-temporal: el Dasein está originariamente fuera de sí.

Si el “Yo pienso” es idéntico al tiempo y puede disolverse originariamente en él, es porque el análisis de la imaginación trascendental y el esquematismo⁷⁴ lleva a Heidegger a plantear que la orientación fundamentalmente intuitiva del conocimiento conduce al tiempo como el horizonte de presentificación de los fenómenos *qua* fenómenos. Heidegger llegará a formular esta noción de negatividad radical, es decir, de la negación de un orden positivo y actual respecto del que el sujeto –en su caso el Dasein– tuviese que acomodarse, a partir del desarrollo de la imaginación trascendental kantiana, que Heidegger lee a la luz de la estructura intencional de la conciencia:

El imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente

⁷³ “[...] dentro de lo ontológico, lo posible es superior a todo lo efectivo.” Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 367.

⁷⁴ “El problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es la pregunta acerca de la esencia íntima del conocimiento ontológico.” en Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 133. Sobre el problema de Heidegger y la imaginación trascendental, véase Cassirer, E., *Kant y el problema de la metafísica, Ideas y valores*, 1977, pp. 105-129.

la intuición que carece de “objeto”. El tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo⁷⁵.

Si bien la imaginación, la producción pura de imágenes, es una facultad presente a lo largo de toda la historia de la metafísica, no fue hasta Kant cuando pudo comenzar a superarse el prejuicio según el cual las imágenes que aquella produce lo son de *algo que ya era*, imágenes o apariencias de una esencia subsistente. El decreto kantiano sobre la imposibilidad de responder a las preguntas metafísicas encuentra su razón de ser en el abismo de la imaginación: al emitir un juicio sobre lo que las cosas son en sí el entendimiento se contradice, pues lo en sí no es más que la abstracción de todo contenido. El error de Kant está, por lo tanto, en su reificación de lo nouménico, la cual supone que eso absolutamente negativo, el objeto trascendental, podría seguir siendo aún algo positivo y trascendente para lo que, sin embargo, no tenemos conceptos válidos. A pesar de su descubrimiento, Kant habría permanecido anclado en el paradigma onto-teológico por albergar la opinión de que aún sería posible un entendimiento divino con acceso inmediato a las cosas tal y como ellas son en sí, y de ahí su obcecación con la idea de unos principios últimos de la experiencia⁷⁶. Heidegger, en cambio, asume que la finitud en la que está instalado el ser humano es, si puede expresarse así, *absoluta*, y es a partir de ella que se constituye el horizonte del ser como temporalidad: “La interpretación de la imaginación trascendental en cuanto tiempo, como temporalización del propio tiempo, cambia totalmente la concepción de la visibilidad trascendental, que deja de ser idéntica a la revelación, y por lo tanto a la presencia”⁷⁷.

Igual que Heidegger, Adorno sigue la teoría kantiana de la imaginación trascendental para desenmarañar el problema de la copertenencia de entendimiento y sensibilidad, refiriéndose a aquella como “[...] el concepto más profundo de la teoría

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 203.

⁷⁶ Esta restricción íntimamente relativista del entendimiento *humano*, cuyo fondo es una interpretación antropologista de la razón, está anclada, curiosamente, en aquello que para Heidegger constituye la raíz de la posible radicalización de Kant, a saber, la remisión del entendimiento a la intuición sin la cual no es capaz de conocer nada.

⁷⁷ Malabou, C., “*Idealismo*”. *Un nuevo nombre para la metafísica. Hegel y Heidegger sobre la síntesis a priori, el tiempo y el futuro*, Editorial Herder, Barcelona, 2020, p. 51.

trascendental del conocimiento”⁷⁸. En este sentido, sólo una reformulación de la doctrina del esquematismo –cuya interpretación por parte de Heidegger le resulta caprichosa— puede arrojar luz al respecto, pues, como es sabido, “[...] el esquema es siempre un simple producto de la imaginación [...]”⁷⁹ (KrV, B 179) y, particularmente, aquel producto tras cuyo límite Kant no supo adentrarse, un límite referido negativamente, como acabamos de ver, al abismo de la más pura indeterminación. La paradoja en el corazón de la doctrina del esquematismo en Kant consiste, tal y como Adorno la plantea, en que el Yo y sus formas lógicas se refieren al tiempo como forma interna de la intuición –ya que “los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* [...]”⁸⁰ (KrV B 184)— sin que el tiempo, a su vez, parezca estar referido a nada *temporal*: la materia que hace de sustrato *a priori* de las determinaciones lógicas es ella misma algo sustraído al cambio, esto es, una sustancia atemporal⁸¹. Dado que, según Adorno, sin lo temporal el tiempo se “destemporaliza”, es su referencia a algo intratemporal lo que instala el aparato trascendental en una dialéctica que es ya irremediabilmente histórica y materialista⁸².

Adorno, desplegando aquí su herencia benjaminiana, tratará de dar solución a esta aporía sin sustraerse a ella, asumiendo que no hay estrictamente hablando ninguna solución. No existe en el sujeto capacidad para sublimar esta negatividad absoluta frente a la que Kant no pudo ni quiso asomarse, una sublimación que pretenda simbolizar en una síntesis abarcadora lo que en realidad es, si queremos expresarlo así, un “resto” inasimilable. Si la función simbólica del concepto permitía que lo universal encontrase una imagen particular en la que *exponerse* –en el sentido de *Darstellung*— como en un

⁷⁸ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 216.

⁷⁹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Editorial Gredos, 2010, Madrid, p. 170.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 173.

⁸¹ “No tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustancia [...] salvo la materia” (KrV B 278) *Ibíd.*, p. 229. Con el recurso a la sustancia, aunque pensada de manera pura y completamente *a priori*, Kant refleja el dualismo que atraviesa todas las instancias de su filosofía, situando en un polo las determinaciones abstractas del entendimiento y, *frente a ellas*, la materia indeterminada de las mismas. Véase, Aragüés, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Editorial Herder, Barcelona, 2021, p. 40.

⁸² “En la Crítica de la razón pura –en la deducción de los conceptos puros del entendimiento tanto como en el capítulo sobre el esquematismo – la unidad del sujeto se convierte en pura forma temporal. Integra los hechos de la consciencia en cuanto los de la misma persona. Ninguna síntesis sin la relación intratemporal de los momentos sintetizados entre sí; ésta sería condición incluso de las operaciones lógicas más formales y de su validez. Pero, según esto, ni siquiera a un sujeto absoluto podría atribuírsele intemporalidad mientras bajo el nombre de sujeto quepa pensar cualquier cosa.” en Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, pp. 235-236.

ejemplo suyo, la insistencia en la aporía del esquematismo obliga a sustituir esta función simbólica, acriticamente asumida, por la equivalente función *alegórica*. En el esquema puro de la magnitud –cuyo correlato intelectual es el número–, sostiene Kant, queda contenida “la unidad de la síntesis de lo diverso en una intuición homogénea en general”⁸³ (KrV B 182). Y la subsunción bajo el principio de identidad que está a la base de la formación de los conceptos viene expresada paradigmáticamente en el número, a través del cual pensamiento y ser, entendimiento e intuición, resultan ser *uno*. Bajo este principio, “el pecado original de la *prima philosophia*”⁸⁴, la multiplicidad de lo ente se torna subsumible bajo el criterio técnico del cálculo: la numerabilidad de todo lo que es hace de ello algo abstractamente disponible para el Uno-Todo en el que en última instancia el sujeto dominador quiere organizarlo.

La alegoría cumple para Adorno la función del esquema trascendental⁸⁵. Si el esquema es un término medio que hace conmensurables el concepto y su expresión –y, como dice Benjamin, “alegoría es expresión”⁸⁶–, la alegoría los hace conmensurables en su inconmensurabilidad, siendo este el sentido de su referencia⁸⁷. El concepto se hace cargo así de la irreductibilidad de lo expresado por él, una irreductibilidad que, por implicar la referencia a lo temporal, se volcará en una dialéctica en la que el concepto atemporal aparece internamente atravesado por los rasgos de lo temporal. Este desgarró

⁸³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Editorial Gredos, 2010, Madrid, p. 171.

⁸⁴ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 17.

⁸⁵ En la querrela de Walter Benjamin contra el símbolo pueden rastrearse los principales motivos de su programa filosófico común con Adorno. Mientras que “en su inevitable acción idealizadora, el símbolo somete el objeto material a una fuerza del espíritu que lo ilumina y redime desde dentro”, donde “el sentido y la materialidad son reconciliados en uno”, la alegoría sirve a Benjamín para proyectar “la oscura sombra de ese último desmembramiento de la conciencia y la naturaleza física que es la muerte”. Al apagar las intenciones del sujeto en la cosa, en lo inorgánico, Benjamin busca desafiar, como veremos a continuación en Adorno, la pretensión totalizante del concepto: “¿Qué es, ciertamente, el concepto metafísico, más que la sociedad orgánica en miniatura, una *Gemeinschaft* de los sentidos y el intelecto [...]?” Eagleton, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2012, pp. 25-27.

⁸⁶ Benjamin, W., *Obras completas* (Vol. I), Abada, Madrid, p. 379.

⁸⁷ Cabe destacar la importancia del momento mimético de todo comportamiento humano, que participa inextricablemente de la experiencia como mediación entre lo idéntico y lo no-idéntico, ergo también de la alegoría en cuanto esquematismo. A colación de este problema Adorno plantea que “la misión de la filosofía es justamente conquistar para el concepto precisamente aquellos momentos de identificación *con* la cosa – en lugar de identificación *de* la cosa– que están presentes de manera no conceptual en el modo de comportamiento mimético [...]”. Adorno, T. W., *Lecciones sobre dialéctica* negativa, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2020, p.190.

interno es constitutivo del concepto, que se torna así *finito*. Pero su finitud tiene como contrapartida la *infinitización* de lo expresado por él. Lo temporal puede de este modo participar de la eternidad que ordinariamente se le niega, justamente en aquel instante *kairológico* en el que los dos extremos de la relación se dejan leer a la luz de la Idea en la que entretanto se han configurado. La Idea de historia natural bajo ningún supuesto ha de entenderse como concepto superior de unidad bajo el que sistematizar la totalidad de los juicios. Es, más bien, una constelación de conceptos requerida por la finitud respectiva de cada uno de ellos, en la que “un elemento proyecta luz sobre otro, y las figuras que los momentos particulares juntos forman son signos precisos y determinados y una escritura legible”⁸⁸. Leída como historia natural, la dimensión trascendental –ontológica, mítica y natural— incorpora en su seno lo que en principio debía estar excluido de ella: los fragmentos del mundo óntico, histórico y devenido: “Si la verdad tiene en efecto un núcleo temporal, todo el contenido histórico se convierte en momento integrante de ella; lo *a posteriori* se convierte concretamente en lo *a priori*”⁸⁹.

El desgarrar del concepto, una vez consciente de sí, permite volver la vista atrás y leer la tradición, expresada en sus textos filosóficos, a la luz de este descubrimiento. Desde esta perspectiva los conceptos de la tradición filosófica, en virtud de su negatividad interna, apuntan más allá de sí mismos: “Hasta en sus formalismos supremos, y sobre todo en su fracaso, son una página que hay que salvar si se les ayuda a cobrar conciencia de sí mismos contra aquello que dicen de sí mismos”⁹⁰. Con la condena del esquema kantiano de la sustancia –la “permanencia de lo real en el tiempo”⁹¹—, el fracaso del sujeto trascendental para identificarse sin fisuras con la materia que sirve de sustrato a las representaciones implica que aquella, como lo estático sustraído al cambio, se vuelve forzosamente algo dinámico. Si ya desde Hegel el conocimiento trascendental estaba obligado a hacer la *experiencia* del contenido de sus determinaciones –algo que a Kant le habría resultado paradójico—, el contenido sustancial de esta experiencia, absoluta negatividad según Hegel, emerge para Adorno en el pliegue de los conceptos sobre un

⁸⁸ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 313.

⁸⁹ Adorno, T. W., *Notas sobre literatura*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 20.

⁹⁰ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 44.

⁹¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, p. 172.

objeto finito y singular que permita desplegar en él la “referencia a toda la historia”⁹². Esta operación, sin duda arriesgada —y más adelante nos detendremos en los riesgos que implica—, no quiere saldarse con una entrega incondicionada a lo existente, como podría parecer con la insistencia de Adorno en lo pasajero frente a lo inmutable, en la existencia finita de lo ente frente a la atemporalidad de los conceptos. Se busca, “no *incorporar* lo no conceptual, sino *concebirlo* en su no conceptualidad”⁹³.

Llegado a este punto, lo que Adorno reprocha a Heidegger es que su interpretación del tiempo no se separa de lo que la interpretación kantiana tenía de idealista, sino que más bien se reafirma en ello. El aspecto trascendental de la ecuación, el tiempo formal, se radicaliza en el más originario de temporalidad. Pero la temporalidad no dice todavía nada respecto de aquello temporal —óntico e intratemporal, en palabras de Heidegger— a lo que debería estar referida dialécticamente según la interpretación de Adorno. La reformulación heideggeriana de la doctrina del esquematismo implica que los éxtasis de la temporalidad “no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un ‘hacia qué’ de la salida. A este ‘hacia qué’ del éxtasis lo llamamos esquema horizontal”⁹⁴. Este “hacia qué” de la salida del Dasein —lo que traducido al lenguaje kantiano del que al mismo tiempo Heidegger se separa equivale a la imagen en la que el concepto encuentra exposición fenoménica— no es en ningún caso un *terminus ad quem* integrado en una temporalidad teleológicamente ordenada. El “hacia qué” del Dasein permanece unido a este en virtud de su éxtasis, que es originario, y en esa medida incompatible con la noción de un fin que le esté dispuesto de antemano. Heidegger, en otras palabras, trata de formular mediante el esquema horizontal un brotar originario, una suerte de productividad ontológica que no es la del Dios creador, sino la de la historia en su ser más propio. En la historicidad el tiempo histórico se desliga de la permanencia y linealidad a las que se veía condenado por el esquema kantiano de sustancia, haciendo

⁹² Adorno, T. W., *Notas sobre literatura*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 20. De nuevo, el legado benjaminiano de Adorno es manifiesto: “El alcance de su procedimiento consiste en que, *en* la obra, está conservada y suspendida la obra de toda una vida, *en* la obra de toda una vida, la época, y *en* la época, el decurso completo de la historia. El fruto nutricional de lo comprendido históricamente tiene el tiempo en su interior [...]” en Benjamin, W., *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 2018, p. 317.

⁹³ Adorno, T. W., *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2020, p. 130.

⁹⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 379.

ontológicamente contingente el horizonte objetivo en el que el devenir histórico se inserta en cada caso. Pero por este mismo motivo, el “qué” hacia el que el Dasein sale mediante el esquema horizontal, el horizonte mismo de la temporalidad, es algo ontológicamente proyectado, no algo fáctico negativo y antitético —como pretende Adorno— respecto de la unidad constitutiva del Dasein: con el concepto de existencia Heidegger no estaría consiguiendo salir de la inmanencia de la conciencia, aquello que supuestamente su estructura intencional permitiría⁹⁵.

Este es el *núcleo* de su disputa, a partir del cual se clarifican las subsiguientes discrepancias alrededor de cuestiones importantes como la de la relación entre génesis y validez, historia e historicidad; en definitiva, entre lo empírico y lo trascendental, lo óntico y lo ontológico, todas ellas formas derivadas de la relación entre intuición y entendimiento:

En el concepto heideggeriano de ser resuena la reducción a la irreductibilidad. Pero es una formalización que no concuerda con lo formalizado. [...] El paralogsismo reside en la transformación de eso negativo, el hecho de que ninguno de los momentos se pueda reconducir al otro, en algo positivo. Heidegger llega al límite de la comprensión dialéctica de la no-identidad en la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime.⁹⁶

Esta discrepancia esencial depende de la interpretación divergente, tanto de sus logros como de sus límites, que cada uno de ellos realiza sobre la intuición categorial husserliana. Adorno, para el que la intuición categorial busca suturar el *jorismós* establecido entre el mundo fáctico y la esencia ideal, reconoce el alcance de la conclusión de Husserl, su descubrimiento de la “historicidad interna” de la lógica, en el hecho de que “arranca la síntesis y la historia a la cosa petrificada e incluso a la forma abstracta del juicio, mientras que en los idealistas clásicos esta pertenece a una concepción del espíritu previamente pensada —justamente ‘sistemática’— [...]”⁹⁷. Con ello “la cosa, en cuanto objeto idéntico del juicio, se abre y presenta por un instante lo que su rigidez debe ocultar:

⁹⁵ “El trascendentalismo egológico de Husserl y el concepto, individualista en el fondo, de existencia de Heidegger son la misma cosa.” en Adorno, T. W., *Miscelanea I*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 46.

⁹⁶ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 105.

⁹⁷ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 203.

el cumplimiento histórico”⁹⁸. El método fenomenológico, que no se atreve a dar el paso hacia lo *histórico* a lo que la conciencia intencional apunta, encuentra aquí su límite. Heidegger, según Adorno, no explota este descubrimiento, sino que lo neutraliza hipostasiándolo como algo positivo:

Bajo la mirada ideante se mueve la mediación, que estaba congelada en la apariencia de inmediatez de lo espiritualmente dado; en esto la visión de las esencias se aproxima a la consciencia alegórica. En cuanto experiencia de lo devenido en lo que se supone que meramente es, sería precisamente casi lo contrario de aquello para lo que se emplea: no aceptación fiel del ser, sino crítica; la consciencia no de la identidad de la cosa con su concepto, sino de la brecha entre ambos. Aquello en lo que insiste la filosofía del ser, como si fuera el órgano de lo positivo por antonomasia, tiene su verdad en la negatividad⁹⁹.

Sale de nuevo a relucir la forma alegórica del esquematismo como expresión de una negatividad a la que Heidegger, por medio de Husserl, se habría acercado de espaldas. Si la fenomenología de Husserl “se caracteriza por su ahistoricidad y su animadversión hacia la historia”¹⁰⁰, así como por eludir la pregunta por el ser de la conciencia¹⁰¹, Heidegger aunará estos dos aspectos comprendiéndolos a partir de la esencia plenamente *histórica* del hombre: el Dasein no se proyecta en posibilidades que dependan de ninguna esencia que las trascienda, sino que existe en estas posibilidades como fundamento desfondado de su propio ser. Irreductibilidad es aquí otra palabra para expresar el hecho de que *la verdad no se agota en las condiciones de las que surge*, y este es exactamente, como en el último capítulo tendremos ocasión de desarrollar, el contenido que Adorno quiere reflejar en la Idea –negativa— de redención: el hecho de que la categoría de posibilidad tiene primacía ante la de actualidad. Sin embargo, la forma de este contenido es en Heidegger y Adorno diametralmente opuesta.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 204.

⁹⁹ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, pp. 86-87.

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Tiempo e historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2020, p. 96.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 97.

Génesis y validez

Por este camino entramos de lleno en el problema de la relación entre génesis y validez¹⁰². Cuando afirma que el Dasein no es nada temporal, Heidegger hace gala del radicalismo de su diferencia ontológica poniendo explícitamente sobre la mesa la cuestión en la que se concentra el contraste entre su propuesta y la de Adorno: “si yo digo del Dasein que su constitución fundamental es ser-en-el-mundo, enuncio algo que pertenece a su esencia, pero a la vez prescindo de si el ente con tal esencia existe fácticamente o no”¹⁰³. Desde otro punto de vista, este problema es el de la admisibilidad de la reducción fenomenológica, fundamental para Heidegger y obstinadamente antidialéctica para Adorno. En el pasaje citado, Heidegger parece reconocer, contra la interpretación de William Blattner¹⁰⁴, la posibilidad de reducir toda existencia óptica al plano ontológico-transcendental, *incluida la del propio Dasein* —pues la existencia óptica del Dasein sería siempre ya ontológica, siendo esto lo que le otorga la exclusividad que dicho término comporta para Heidegger—. Adorno, en cambio, piensa que “no puede hablarse de fenómenos sin existencia”¹⁰⁵. La paradoja clave de toda la fenomenología —incluyendo, por tanto, la practicada por Heidegger— consiste para él en que el análisis de lo absolutamente *a priori* debe incluir también a la conciencia pura como algo susceptible de tal análisis, mientras que la reflexividad discursiva que lo haría posible en forma de mediación conceptual viene negada por su principio metodológico central: la intuición categorial entra en contradicción con sus pretensiones¹⁰⁶.

Pero Adorno admite la legitimidad de tales pretensiones. En cambio, es su resultado objetivamente antinómico lo que asume como punto de partida de su dialéctica.

¹⁰² Y es en conexión con este problema como ha renacido el interés de parte de la filosofía contemporánea por el realismo. Según plantea Quentin Meillassoux en su importante libro sobre la contingencia, la existencia de objetos ancestrales, previos a cualquier forma de vida en la Tierra, pone en cuestión el paradigma de lo que bautiza como correlacionismo: ¿cómo es posible que conozcamos objetos situados fuera del marco de “manifestabilidad” instituido por las formas trascendentales del conocimiento —asumiendo que estas dependen en última instancia de seres humanos vivientes—? Meillassoux, Q., *Tras la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2021, pp. 23-51.

¹⁰³ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, p. 199.

¹⁰⁴ Blattner, W. *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 14.

¹⁰⁵ Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 55.

Con su recelo ante la historicidad ahistórica en la que cosifica Heidegger la historia —una extensión de su recelo ante la subsunción de lo óntico por parte del concepto—, Adorno, ejercitando la autorreflexión del pensamiento a la que el idealismo se niega, desarrolla constantemente argumentos donde los conceptos se reflejan en procesos *genéticos* que explican su propio surgimiento. Esto permitiría suprimir el fetichismo conceptual del idealismo y quebrar dialécticamente la inmanencia de la conciencia, algo que la fenomenología no habría conseguido. Así, por ejemplo, afirma que es el principio de autoconservación o las relaciones de equivalencia mercantil lo que está a la base de la formación de los conceptos abstractos y su función identificadora¹⁰⁷. Desde esta perspectiva, la dimensión de lo *a priori*, que es el registro de la validez teórica, no sería más que el producto de determinadas condiciones subyacentes, aquellas que mostrarían el contenido de lo *a priori* como algo esencialmente devenido. La acusación de sociologismo y naturalismo parece entonces justificada. Si la pretendida validez de la verdad teórica no es más que la forma sublimada en la que se expresan fenómenos que estarían *detrás* de ella, entonces cualquier verdad se hunde en las *condiciones* en las que surge en cada momento, negando con ello la posibilidad de una verdad objetiva y terminando en alguna versión más o menos sofisticada de historicismo, pragmatismo o relativismo¹⁰⁸. Es por eso que su materialismo, identificado negativa y especulativamente con la metafísica¹⁰⁹ —más adelante desarrollaremos esta tesis—, no puede consistir en la deducción de las formas del pensamiento a partir de las formas abstractas de la síntesis social capitalista, como pretende, en la versión más sofisticada en la que el marxismo presenta esta tesis, Alfred Sohn-Rethel¹¹⁰:

¹⁰⁷ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, pp. 320.

¹⁰⁸ Macdonald, I., & Krzysztof Zarek, *Adorno and Heidegger: philosophical questions*, Stanford University Press, 2008, p. 19.

¹⁰⁹ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 335.

¹¹⁰ Sohn-Rethel, A., *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Dado Ediciones, 2017. La tesis de la sustitución de la filosofía por el materialismo histórico, según la cual los productos del intelecto podrían ser explicados a partir de la llamada “infraestructura económica”, no puede ser aceptada en su versión “fuerte”. En este sentido, la única confrontación explícita, aunque breve, a la que el Marx de madurez somete la filosofía de Hegel escinde claramente el terreno de la génesis histórica y el de su apropiación mediante su reproducción en abstracciones intelectuales. Esta dualidad de registros —génesis histórica y validez lógico-sistemática— sólo resulta razonable si la interpretamos, precisamente, en un sentido hegeliano: la formación o génesis histórica de la totalidad social no es idéntica a su reproducción ideal por parte del sujeto concipiente porque la especulación no trata los fenómenos históricos en el sentido de su existencia vulgar, sino en el de su estructura racional. Una interpretación bruta de la misma tesis, la

En cuanto dialéctica, la teoría debe ser –como, en gran medida, lo fue la marxista— inmanente, aun cuando acabe negando toda la esfera en la que se mueve. Esto la contrapone a una sociología del saber meramente aplicada desde fuera y, como pronto descubrió la filosofía, impotente frente a esta. La sociología del saber fracasa ante la filosofía, sustituye por su función social y el condicionamiento de los intereses el contenido de verdad, mientras que no entra en la propia crítica de este.¹¹¹

Adorno es consciente del problema del sociologismo y cree poder solventarlo de manera convincente. De hecho, el modo en el que pretende haberlo conseguido condensa la grandeza de su filosofía, aunque, por el mismo motivo, también lo que puede ser el fracaso estrepitoso de todo su proyecto. De nuevo, en referencia a aquel descubrimiento productivo de Husserl, Adorno afirma que “la génesis de la validez ya no es algo extrínseco a esta, algo independiente de su propio contenido de verdad, sino que entra en ese mismo contenido de verdad que ‘exige’. No es que haya verdad en la historia, como quiere el relativismo, sino que hay historia en la verdad”¹¹². Adorno, por tanto, no quiere reducir la dimensión trascendental de lo *a priori* a las condiciones onto-genéticas en las que surge, sino que quiere reflexionar estas condiciones desde el interior mismo de la dimensión trascendental. Este es, recordemos, el sentido de la alegoría como expresión de la finitud en el seno del concepto, cuyo reverso especulativo es la infinitización de lo pensado por él. De hecho, indirectamente Adorno llega a aludir a la necesidad de un *concepto de verdad en general*, sin el cual el relativismo sería ciertamente inevitable: “[...] hay, natural y realmente una especie de sociologismo, que ha disuelto su propia intención ilustradora en el sentido de que verdaderamente ya no admite ningún concepto de verdad en general y con ello contradice sus propias intenciones”¹¹³. Este relativismo, como toda reducción unilateral a uno de los polos de la relación entre la cosa y su

de que lo real estaría ya formado con independencia de las categorías que lo expresan intelectualmente, presupone, como dice Hegel, un Objeto que “estaría de por sí listo y acabado y, por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar.” Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Abada, Madrid, 2019, p. 194.

¹¹¹ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 186.

¹¹² Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 131.

¹¹³ Adorno, T. W., *La crítica de la razón pura de Kant*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2015, p. 413.

concepto, génesis y validez, es una forma de *fundacionalismo* que el prisma trascendental, bien entendido, había suprimido *Avant la lettre*: “[...] las *condiciones de posibilidad* [genéticas] de las formas trascendentales, por su parte, son momentos que, por el contrario, sólo son pensados como constituidos por esas formas. [...] [E]l concepto de un primer principio o de algo fundamental [...] ha sido disuelto gracias a ello”¹¹⁴.

La *Dialéctica de la Ilustración* es la obra paradigmática que encarna esta particular dialéctica trascendental. Al contrario de lo que pudiera parecer, Adorno y Horkheimer no describen el nacimiento del sujeto y su progresivo proceso de ilustración desde la unilateralidad de la perspectiva genética —lo cual lo acercaría de nuevo al realismo precrítico o al relativismo del que habitualmente se le acusa¹¹⁵—. Es más bien el “instante de un peligro”¹¹⁶ desde el que Adorno y Horkheimer, homenajando al ya entonces fallecido Benjamin, proyectan retroactivamente sobre la historia universal los conceptos que muestran la experiencia contenida en ella como la del progreso de la catástrofe, donde lo más arcaico aparece como expresión de lo más moderno y, por el contrario, lo más moderno como reminiscencia de lo arcaico. Esta puesta en acción de la Idea de historia natural permite leer la historia en clave rememorativa, no como lo que *efectivamente ha sido* desde el prisma genético, sino tal y como la génesis de lo históricamente efectivo se muestra en el ejercicio de su rememoración¹¹⁷:

La historicidad interna del pensamiento es inseparable del contenido de éste y por tanto de la tradición [...] Aunque contrapartida del trascendental, el momento tradicional es cuasi trascendental, no la subjetividad puntual, sino lo propiamente hablando constitutivo, el mecanismo según Kant oculto en el fondo del alma. Entre las variantes de las demasiado estrechas preguntas iniciales de la Crítica de la razón pura no debería faltar la de cómo un pensamiento que tiene que

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 396.

¹¹⁵ Žižek, S., *Repetir Lenin*, Ediciones Akal, Madrid, 2001.

¹¹⁶ Benjamin, W., *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 2018, p. 309.

¹¹⁷ Como lúcidamente plantea Ray Brassier, el problema de la *Dialéctica de la Ilustración* se concentra en la pregunta: ¿quién es el sujeto de la rememoración? Si para Benjamin lo era la clase en lucha, para Adorno esto no está nada claro. Como veremos en el último apartado, en la relación que Adorno mantiene con la lucha política se condensan en último término las debilidades de su planteamiento. Brassier, R., *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, Materia Oscura Editorial, 2017, p. 96.

desprenderse de la tradición puede conservarla transformándola; no otra cosa es la experiencia espiritual¹¹⁸.

La sustancia genéticamente desarrollada en el decurso de la historia universal, como la inversión dialéctica del esquematismo trascendental ha permitido contemplar, no es nada que “esté-ahí”, sino la instancia negativa que emerge retroactivamente en el seno mismo de la experiencia espiritual. Esta experiencia espiritual es, siguiendo la estela del Hegel de la *Fenomenología*, estrictamente *especulativa*, y no contempla los datos históricos tal y como efectivamente fueron –dejando que sea el positivismo histórico el que, como dijo Benjamin, dilapide sus fuerzas “con la puta del ‘Érase una vez’ en el burdel del historicismo”¹¹⁹–, sino que los interpreta activando en ellos la esperanza de lo que *podrían haber sido*. El tiempo especulativamente concebido introduce la reflexión sobre los momentos de lo acontecido en él de tal forma que en cada uno de ellos irrumpa, como por inducción, el contenido de experiencia en el que todos ellos se hacen solidarios: el de la tradición de los oprimidos que sucumbieron en la historia cuya lógica Adorno pretende desarmar, como indica en la cita, conservándola mediante su transformación. Lo poderoso de esta posibilidad retroactiva es que copertenece al presente y, más concretamente, a las condiciones de inteligibilidad de la experiencia en su verdad; es, por decirlo en otras palabras, una posibilidad *a priori*, instalada en el “concepto de verdad en general” del que la filosofía de Adorno depende.

¿No ha basculado ya Adorno hacia la necesidad de reconocer una estructura formal y *a priori* de la experiencia que aporta a esta inteligibilidad? Incluso, claro está, si esta estructura se caracteriza, al contrario de lo que pretendía Kant, por expresar en su propio interior la historicidad que el idealismo suprime. Abordando de lleno este tema, Adorno afirma: “en una segunda reflexión el pensar rompe la supremacía del pensar sobre lo otro a él, porque en sí siempre es ya otro. De ahí que no merezca ninguna prelación sobre las génesis fácticas el supremo *abstractum* de toda actividad, la función trascendental”¹²⁰. Lo que Adorno parece no querer asumir es que si el pensar es “en sí” y “desde siempre ya” su otro, el reverso de su afirmación confirma que lo no idéntico es

¹¹⁸ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 61.

¹¹⁹ Benjamin, W., *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 2018, p. 316.

¹²⁰ Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 190.

también ello mismo desde siempre, esto es, un momento trascendental y *a priori* que aparece en el seno de la autorreflexión del pensamiento. Este es el sentido especulativo de su filosofía, sin el cual la dialéctica corre el riesgo de convertirse en una antinomia sin identidad —“por un lado... por otro...”—, donde podemos discernir procesos genéticos y procesos formales, pero nunca su unidad concreta, que es necesariamente especulativa —identidad de la identidad y la no identidad—. Sin embargo, esta unidad ya la está formulando Adorno al evocar la necesidad de la reflexión y la mediación como momentos immanentes del pensar, a través de los cuales el pensar mismo se muestra en sí mediado por su relación con lo no idéntico. A pesar de todos los recelos que Adorno pudiera mostrar al respecto, esta es la única vía que hace de la suya una filosofía teóricamente sostenible. Pero con ello, y esta es la gran paradoja de su discusión con Heidegger, se aproxima, no sin cierta ironía, hacia aquello que le había reprochado a este: la reducción de lo histórico a historicidad o, expresado en sus propios términos, lo no idéntico a no identidad —es decir, el objeto a su expresión conceptual—.

Ya que en este caso apenas podría advertirse contraste alguno entre ambos, sí que es posible reconstruir algunas de sus diferencias a partir de lo analizado hasta el momento. En la diferencia ontológica heideggeriana es posible detectar el núcleo de una forma particular de idealismo. Se trata, más concretamente, de un *idealismo temporal*, articulado en dos pasos: 1) diferencia de lo ontológico-trascendental —ser— y lo óntico —ente— y 2) la dependencia del ser respecto del Dasein. Al desligar al Dasein de las condiciones ónticas de las que surge —y en las que, eventualmente, también desaparece—, la temporalidad que lo constituye originariamente será siempre y cuando también el Dasein sea. El tiempo no puede ser descifrado en términos de esencia, es decir, preguntando por el “qué” del tiempo, pues la cosificación implícita de la pregunta reduce a aquel a mera presencia, algo que no es en ningún caso. Heidegger desplaza el preguntar hacia el *quién*¹²¹. El problema del tiempo ontológico se acaba circunscribiendo al Dasein, pues sólo este es el tiempo, y el tiempo es en cada caso *mío*. Heidegger encuentra problemas para instalar el tiempo en una dimensión supra- o pre-individual, negando en última instancia la autonomía ontológica de la temporalidad¹²². Como más adelante será

¹²¹ Heidegger, M., *The Concept of Time*, Blackwell Publishing, 1991, p. 22.

¹²² Propiamente hablando, la ontología fundamental esbozada en *Ser y tiempo* no presenta aún afirmación alguna sobre el ser en general, sino que culmina sin haber dado ningún paso más allá de la analítica

analizado, este idealismo temporal no se puede desvincular del repudio de Heidegger hacia el contenido concreto de la historia y, consiguientemente, también hacia aquello que Hegel tematiza bajo la categoría de “espíritu objetivo”, término medio entre el individuo y la instancia impersonal del *das Man* que permitiría concebir también al primero como devenido y socialmente situado.

Además, con la vinculación del ser al Dasein, también la finitud de este se vuelve problemática, pues la temporalidad como condición trascendental de posibilidad de lo ente parece haberse sustraído completamente a cualquier interpretación genética que explique su surgimiento. Para Heidegger, claro está, dicha explicación es imposible ya que implicaría incurrir en una suerte de petición de principio. No obstante, parece consecuente concluir de su argumento que el Dasein, junto a las condiciones trascendentales que con él se instituyen, se desembaraza de su pregonada finitud para convertirse en una instancia atemporal, aquello en lo que en ningún caso querría convertirse¹²³. El reverso de esta consecuencia inevitable de la diferencia ontológica es la identificación del Dasein y la temporalidad originaria. El tiempo, igual que el ser, depende esencialmente del Dasein. No así, en virtud de la misma lógica, los entes que pueblan el mundo, cuya existencia no depende en ningún caso de aquel.

El ser es anterior a, es el 'anterior' esencial, es desde antes, en el lenguaje de la ontología posterior: es a priori. Todo preguntar ontológico es un preguntar por el 'a priori' y un determinarlo. No obstante, 'anterior a' es, evidentemente, una determinación temporal. No hay un anterior sin tiempo. ¡Anterior a todo posible 'anterior a' es, sin embargo, el tiempo!¹²⁴

El tiempo, dice Heidegger, es él mismo *temporal*, anclado en la estructura ontológico-existencial del Dasein. La inconmensurabilidad de los planos óntico y ontológico lleva, como vemos, al planteamiento idealista que Adorno le critica. Pero

existencial del Dasein, que concluye con la tesis de que el *sentido* del ser es el tiempo. Esta empresa pendiente, a la que debía estar dirigido el capítulo proyectado como “tiempo y ser”, no llegó a efectuarse. No, al menos, dentro del paradigma trascendental en el que Heidegger se movía en *Ser y tiempo*. Este remanente de subjetivismo fue lo que lo empujó a querer pensar el ser desde fuera del prisma trascendental instituido por el Dasein, que dejará de ser el centro de su filosofía a partir de los años treinta para ceder su puesto al *Ereignis*. Moreno Claros, L., *Martin Heidegger. El filósofo del ser*, MC&books, 2013, p. 175.

¹²³ Brassier, R., *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, Materia Oscura editorial, 2017, p. 303.

¹²⁴ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, p. 172.

según este la crítica de la ontología ha de ser immanente y, como tal, la suya no busca una posición exteriormente enfrentada, sino una que refleje consecuentemente, y desde el interior de sus premisas, su contenido de verdad¹²⁵: “Mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia. Por contra, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, y necesario también criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad”¹²⁶. Si el planteamiento de Heidegger degenera en un idealismo insostenible, cuyos rasgos se concentran en la idea de totalidad – correspondencia entre la pregunta y lo preguntado vía intuición categorial— y en la de posibilidad abstracta, Adorno querrá asumirlo como suyo mediante la depuración de estos motivos idealistas. Cuando afirma que no hay fenómenos sin existencia Adorno está aludiendo, *pace* Heidegger, a un *grado mínimo de conmensurabilidad* entre lo trascendental y lo empírico. Y esto es precisamente lo que cree haber conseguido mediante la alegoría, que concentra la referencia de la posibilidad a la realidad como aquella en la que el concepto asume, mimesis mediante, su inconmensurabilidad con la cosa expresada por él, *en virtud de la cosa misma*. Este grado mínimo de conmensurabilidad implica instalar de nuevo, con el riesgo de recaer en la onto-teología, esencia y existencia en una relación abierta. Pero es este gesto el único que podría permitir escapar del idealismo tautológico en el que, por haber dado la espalda a los contenidos históricos, parece haberse instalado el pensamiento de Heidegger¹²⁷.

¹²⁵ Adorno, T. W., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2017, pp. 48-54.

¹²⁶ Adorno, T.W., *Escritos filosóficos tempranos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 323.

¹²⁷ Puede defenderse que las expresiones que presumiblemente llevan a Adorno a acusar de tautológico el pensamiento de Heidegger, tales como “el tiempo es temporal”, “el Dasein elige elegirse a sí mismo”, “el ser no es el ente porque es el ser”, etc., contienen, como sostiene Iain Macdonald, un momento de no identidad en su interior. Lo importante desde el punto de vista de la crítica de Adorno, tal y como en este trabajo la estamos reconstruyendo, es que Heidegger oblitera la reflexión sobre los contenidos históricos, relegando el pensamiento a un ejercicio más o menos sofisticado en el que se da la espalda a los fragmentos de la vida dañada. Macdonald, I., & Krzysztof Zairek, *Adorno and Heidegger: philosophical questions*, Stanford University Press, 2008, p. 14.

Determinidad y pseudoconcreción

La historicidad en la que culmina el planteamiento de Heidegger, sustraída como está a cualesquiera condiciones fácticas, sólo puede pensar estas formalmente, como *facticidad* que, inscrita en el curso de las posibilidades en las que el Dasein se proyecta, queda rebajada a mera *ocasión* para el estar-resuelto de aquel. Queriendo escapar del marco de la onto-teología, cuyo principal déficit es la confusión del ser del ente con su causa o fundamento, Heidegger termina haciendo que ambos polos sean radicalmente inconmensurables, imposibilitando una reflexión explícita sobre su relación efectiva. A esta postura se refiere Quentin Meillassoux como “correlacionismo fuerte”¹²⁸. Según el paradigma poskantiano en el que Heidegger se inserta, el horizonte de inteligibilidad de la experiencia está anclado en la correlación entre el *a priori* trascendental y los fenómenos inteligidos en el seno de las coordenadas que este último establece. Según sostiene Meillassoux, el correlacionismo fuerte defiende la contingencia de esta correlación, es decir, el hecho de que la correlación misma no puede ser racionalmente fundamentada¹²⁹. En el caso de Heidegger, es la facticidad —ella misma una categoría ontológica— la que hace de la correlación entre lo trascendental y lo óntico algo contingente, y ello porque el Dasein está desde siempre arrojado e instalado en una comprensión del ser desde fuera de la cual sólo se alza la perspectiva absoluta del Dios onto-teológico. Tampoco es posible, por ende, determinar la necesidad de la correlación.

Por esta vía se intensifica el problema del formalismo del que Adorno le acusa, un formalismo que avanza a tientas hacia el relativismo que más tarde la filosofía posmoderna explotará hasta la extenuación. Sin embargo, a pesar de que la sospecha de pseudoconcreción es en cierto modo legítima, Heidegger no deja de lado el problema de la determinidad, aunque no lo aborde en los términos tradicionales —donde propiedades o determinaciones son predicadas de un sustrato—, sino a partir del argumento central de que el Dasein es en sus posibilidades. Determinar los fenómenos, en el sentido de *Bestimmung*, significa comprender representaciones bajo una regla que indica *qué es* lo representado. Sin tales reglas —y por eso Kant se propone una analítica del entendimiento— los fenómenos permanecerían completamente indeterminados y, por

¹²⁸ Brassier, R., *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, Materia Oscura Editorial, 2017, p. 138.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 138.

ende, no podríamos afirmar nada con pretensiones de validez universal. Estas normas nos dicen cómo debemos entender las representaciones que ofrece la imaginación para, así, contemplarlos con objetividad: les confiere un significado. La analítica existencial de Heidegger, por su parte, quiere abordar el problema de la determinación del Dasein mediante el concepto de facticidad, que es la forma *modificada* de la posibilidad que aquel es. Aunque la analogía resulte algo forzada, la posibilidad abstracta del Dasein es a la facticidad lo que la sustancia es a sus modos, que hacen de aquella —por sí sola un absoluto inefable— una sustancia determinada, igual que la facticidad hace del Dasein una posibilidad siempre determinada.

Adorno, que ve en la sobreestimación abstracta de la posibilidad un gesto idealista —un gesto, como ha sido advertido, asociado a la desvinculación de la historicidad respecto de lo histórico—, practica uno similar, aunque desde un camino inverso que tiene como destino su particular alternativa materialista. Como nos enseña su Idea de historia natural, lo que Adorno intenta es encontrar la posibilidad de lo nuevo mediante la reflexión de lo fácticamente dado y no, como parece hacerlo Heidegger, reduciendo lo fáctico a su mera expresión pensada, donde lo fáctico propiamente dicho ha quedado olvidado: “Ningún ser sin ente”¹³⁰ es la consigna que resume la distancia que separa a ambos. Conceder a Adorno que por este camino es capaz de solucionar los problemas a los que se enfrenta la ontología heideggeriana implica necesariamente conceder que el pensamiento, como por suerte de una “segunda sensibilidad”¹³¹ y asumiendo plenamente su función mimético-expresiva, puede dar voz a lo que la jarra de la que hablaba Bloch¹³² dice sin estar diciendo; lo que, en otras palabras, la jarra *podría estar diciendo*:

Lo que se persigue es esto: sólo con que se supiera a ciencia cierta lo que la jarra, en su lenguaje de cosa, dice y a su vez oculta, se sabría lo que habría de saberse y lo que la disciplina del pensamiento civilizador, con la cima de la autoridad de Kant, ha prohibido a la consciencia preguntar. Este secreto sería lo contrario de lo

¹³⁰ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 133.

¹³¹ Adorno, T. W., *Critica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 147.

¹³² Bloch, E., *The spirit of utopia*, Stanford University Press, Stanford, 2000, p. 7.

que siempre ha sido así y siempre será así, de la invarianza: lo que finalmente algún día sería diferente.¹³³

Este es el que denominaremos el “problema de la jarra”. Es difícil conceder, al menos en primera instancia, que este ejercicio pueda llegar a ser algo más que un alarde retórico o un gesto de descarado misticismo. Adorno había asumido que lo retórico, igual que la sobreinterpretación o, incluso, el misticismo ilustrado de Benjamin, son momentos necesarios de una filosofía tal y como esta se configura en la forma ensayística que abiertamente reivindica. Con ello se renuncia sin ambages a la seguridad a la que había estado aferrada la *prima philosophia*¹³⁴, pero se expone en la misma medida al peligro opuesto al que parecía exponerse con la acusación de relativismo, la de una regresión dogmático-metafísica en la que las formas subjetivas del pensar —en este caso, el concepto de “lo que sería diferente”, “la utopía”... en definitiva, la Idea en que se funda la posibilidad ontológica de lo nuevo— se tomen subrepticamente como el contenido que mediante un paralogismo de la razón ha sido injustificadamente objetivado. Según esta última perspectiva, la filosofía de Adorno podría no ser otra cosa que un mecanismo de compensación que, al modo de la vieja prueba ontológica de la existencia de Dios, asume que la utopía existe exclusivamente en virtud de su propio concepto.

La pseudo-concreción que Adorno achaca a Heidegger se cierne peligrosamente sobre él. Como afirma Peter E. Gordon, las inconsistencias que Adorno diagnostica en la filosofía burguesa de su tiempo parecen decir más de las debilidades que reconocía en su propio pensamiento que de aquellos sobre quienes las proyectaba¹³⁵. Y estas debilidades se concentran paradigmáticamente en el problema de la jarra, el de la determinación científicamente exacta de lo que el objeto dice a la vez que oculta, y que se resume en lo

¹³³ Adorno, T. W., *Notas sobre literatura*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p.546.

¹³⁴ “La pompa exhibida o secreta y la necesidad, en modo alguno obvia, de una seguridad espiritual absoluta —pues, ¿por qué el espíritu jugador habría de exponer su suerte al riesgo del error?— son reflejo de la impotencia y la inseguridad reales, el lamento, que trata de sofocarse a sí mismo por medio de la positividad, de quien no contribuye a la reproducción real de la vida ni puede participar directamente en la dominación real de la misma, sino que sólo ensalza y vende, como tercera persona, el medio de dominación a los dominadores, el espíritu cosificado en método” Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 21.

¹³⁵ Gordon, P. E., *Adorno and Existence*, Massachusetts University Press, Massachusetts, 2016.

siguiente: ¿cómo determinar conceptualmente *lo que podría haber sido*¹³⁶? Hemos de asumir que a lo que Adorno se refiere con el “leguaje de cosa” de la jarra indica que lo que ella dice no se refiere en ningún caso a las determinaciones de lo que ella efectivamente es. Según el criterio cosificador de la metafísica, ella no es más que la existencia en la que se ejemplifica el concepto de la especie a la que pertenece. Según el criterio que Adorno quiere implantar, se refiere, al contrario, a las posibilidades implícitas que el criterio cosificador oculta bajo el manto de su propio fetiche y que, llevado inmanentemente al punto de su negatividad consumada, permitiría igualmente alumbrar de manera explícita. Si Adorno es capaz de hacer explotar favorablemente el contenido de esta fórmula, su filosofía habrá cumplido con aquello que él le había exigido: liberar la dialéctica de su carácter afirmativo sin disminuir su determinidad ni su concreción¹³⁷.

La conjugación verbal “lo que podría haber sido” indica que el problema concentra un aspecto *quiditativo*, referido a la esencia o cualidad del objeto —*qué es*— y, al mismo tiempo, un aspecto modal, referido a la posibilidad de su existencia. Mientras que las categorías de cualidad determinan el objeto en lo que este es objetivamente, las de modalidad, como demostró Kant, no pueden predicar nada objetivo, ya que se refieren exclusivamente a la posición del sujeto respecto del objeto de la predicación. Lo que algo sea conforme a su esencia no dice nada respecto de su actualidad o existencia efectiva. A su vez, la reflexión, que Kant inspecciona en su anfibología de los conceptos, se refiere a las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos, precaviendo al sujeto de que tome formas subjetivas de la representación, meramente posibles, como algo objetivo, sea actual o absolutamente necesario. Adorno, que se refiere al capítulo sobre la anfibología como “el acto fallido más funesto de la historia de la filosofía moderna”¹³⁸, asume de la mano de Hegel que la reflexión no lo es de un sujeto respecto de las condiciones de conocimiento de su objeto, sino que lo es de los momentos pertenecientes al objeto mismo, pues la negatividad y abstracción reflexiva del sujeto, como demuestra la imaginación trascendental, está en el corazón de la sustancia: hay que

¹³⁶ Elegimos la fórmula “lo que podría haber sido”, al menos en este preciso contexto, frente a la de “utopía”, “lo que sería diferente”, “redención” o, sencillamente, “lo nuevo” porque, como a continuación quedará reflejado, expresa mejor los matices que hacen de la filosofía de Adorno un artefacto más sofisticado de lo que podría parecer, que no se limita meramente a “postular” la salvación, sino a reflexionarla.

¹³⁷ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 9-10.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 185.

concebir la realidad, decía Hegel, no sólo como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto¹³⁹. Es por esta razón que los polos de identidad y diferencia, pero principalmente, por lo que aquí nos concierne, de interior y exterior, no son excluyentes, sino que están dialécticamente mediados: pensar uno obliga a pensar el otro. Y, en el caso de Adorno, la categoría de posibilidad coincide especulativamente con la del interior de los fenómenos, una coincidencia trabajada mediante el esfuerzo y negatividad de un concepto que no se agota en la cualidad de un objeto dado, sino que lo lleva inmanentemente más allá de sí. Y el interior de un objeto, como veremos, sólo eclosiona en el contexto de la negación del Todo al que pertenece, donde la actualidad de este se invierte en la posibilidad de aquel interior.

La forma de la determinabilidad del objeto es la *negación determinada*, tal y como este concepto había sido presentado en la *Fenomenología del espíritu*. La nada a la que el entendimiento llega una vez examina el que es en cada caso su objeto no es una nada en general, sino una nada particular, precisamente la nada del objeto que en cada caso es negado y, en esa medida, asumido (*Aufheben*) como momento del pensar. Este momento de mediación de lo no idéntico Adorno lo presenta como la historicidad interna de la lógica¹⁴⁰. Si bien el rechazo de la síntesis puramente intelectual hace que la *Ciencia de la lógica* no tenga demasiado sentido desde la perspectiva adorniana, ni por su forma ni por su contenido¹⁴¹, no ocurre lo mismo con la *Fenomenología del espíritu*, cuya Introducción

¹³⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, p. 12.

¹⁴⁰ “El concepto de mediación [...] no significa otra cosa que historia” Adorno, T. W., *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2019, p. 107.

¹⁴¹ Ambos aspectos se explican recíprocamente. La forma sistemática de la *Lógica* haría incurrir a esta en la mala infinitud abstracta —el paso inmanente pero meramente forma de unas determinaciones a otras—, mientras que los juicios analíticos de los que se compone no expresan realmente contenido alguno —se trata de pensamiento que se piensa a sí mismo—. Y es que para Adorno no es posible una deducción pura y *a priori* de las determinaciones del pensar, pues en ellas sedimenta siempre un contenido de experiencia que ha de ser puesto de relieve. De ahí, por otro lado, que su crítica del idealismo tome a Husserl como referencia en vez de a Hegel, algo de lo que se ofrece buena muestra en su texto *Sobre la filosofía de Husserl*. Véase, Adorno, T. W., *Miscelánea I*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, pp. 78-79. Dada la debilidad de su argumento, la crítica adorniana de Hegel sólo puede ser racionalmente reconstruida si entendemos que no representa tanto “una crítica lógica e intrínseca a Hegel como una discrepancia casi física entre su momento en el tiempo y el nuestro, y esta es la paradoja central en la lectura que Adorno hace de Hegel. [...] La imposibilidad del sistema hegeliano para nosotros no es una prueba de sus limitaciones intelectuales, de sus métodos farragosos y de su superestructura teológica; por el contrario, es un juicio sobre nosotros y sobre el momento de la historia en el que vivimos, y en el que ya no es posible esa visión

será ocasionalmente reivindicada por Adorno como el programa de una filosofía genuinamente dialéctica aún por realizar¹⁴². Lo sugestivo de esta Introducción está en que la dialéctica no aparece en ella como la de un saber que se sabe absolutamente a sí mismo, sino como contradicción entre lo que es para nosotros y lo que es en sí —en otras palabras, entre certeza y verdad, sujeto y objeto—. La experiencia especulativa de esta contradicción en su necesidad interna empuja la conciencia a una nueva perspectiva que implica, simultáneamente, la producción de un nuevo objeto verdadero para la conciencia. Pues bien, si el recorrido completo de las determinaciones de la conciencia, el Todo orgánico de las negaciones determinadas, culmina para Hegel en algo positivo —la reproducción tautológica del espíritu como la de la identidad entre ser y pensamiento que se inicia con la *Lógica*—, para Adorno ha de culminar más bien en la negación determinada de ese mismo Todo, que viene a ser una con la determinación —negativa— de *lo que podría haber sido*. Es en este punto donde su materialismo, que captura un contenido trascendente, coincide especulativamente con la metafísica.

Este punto de negatividad consumada no es la afirmación abstracta del abismo —la nada del ente, según Heidegger—, sino una nada que es reflexionada en todos sus momentos, esto es, conceptualmente determinada. Desde tal perspectiva el discurso sobre la jarra no puede aparecer más que como una provocación retórica que, sin embargo, deja entrever aquello que Adorno efectivamente querría, a saber, la identidad especulativa entre el pensar y aquello que todavía no es. Pero, además, lo que no todavía no es, la posibilidad determinada, apela a lo ya sido —recordemos que la sustancia de la experiencia espiritual es la tradición—, y es precisamente en lo muerto donde reside la esperanza de lo que podría ser diferente. De esto, sin embargo, no poseemos una imagen positiva, sino “tan solo” la imagen dialéctica en la que se condensa negativamente el contenido de la reconciliación.

Si ajustamos el planteamiento de Adorno en esta dirección, asumiendo que el lenguaje de la jarra no puede ser otra cosa que lenguaje conceptual, *a priori* e irremediabilmente abstracto, lo fáctico podrá pensarse con determinidad y lejos de la

de la totalidad de las cosas.” En Jameson, F., *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*, Ediciones Akal, Madrid, 2016, p. 43.

¹⁴² Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 151.

sospecha de misticismo, pero al precio, de nuevo, de reincidir en el pecado heideggeriano: lo fáctico no sería pensable más que como facticidad, es decir, como concepto. Sin embargo, y a diferencia de la aproximación heideggeriana —para la que el único tema de la filosofía es el ser—, Adorno si estaría en disposición de pensar contenidos históricos de manera concreta como lo hiciera Hegel en la *Filosofía del derecho* o Marx en *El Capital*, algo que queda lejos de las pretensiones y posibilidades de una filosofía como la de *Ser y tiempo*. En este sentido, el reproche de pseudo-concreción es totalmente legítimo, y la incapacidad de los principales seguidores de la crítica heideggeriana de la metafísica para dar concreción histórico-social a sus planteamientos especulativos es una buena muestra de ello. El reverso de esta falta de concreción, como veremos en el próximo y último capítulo, es la escisión abstracta entre filosofía y praxis.

En cualquier caso, todas las conclusiones viables que podamos extraer del problema de la determinidad en la obra de Heidegger y Adorno —un problema coextensivo al de la relación entre génesis y validez— nos instalan la tercera de las opciones del conocido “trilema de Agripa”. Si la dimensión trascendental de lo *a priori* que proporciona validez universal a la interpretación teórica es necesariamente anterior a las condiciones fácticas o genéticas en las que surge intratemporalmente, la relación entre ambas dimensiones sólo puede pensarse postulando un fundamento al que reducir la paradoja —opción a la que Heidegger y Adorno renuncian—, o bien remitiéndose a un *círculo* que puede ser, según lo exitosamente que sea planteado, tanto vicioso —en forma de regresión al infinito— como virtuoso. Y es en este círculo en el que ambos se pretenden instalados:

El cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo¹⁴³

¹⁴³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 171.

La aporía, sin embargo, sigue siendo la misma, la de que estamos instalados *desde siempre* en un horizonte de inteligibilidad de lo devenido que no escapa al hecho de que, “en última instancia, la dimensión ontológica no puede reducirse a la dimensión óptica”¹⁴⁴. El que era el argumento principal de Adorno frente a Heidegger, la positivación de la irreductibilidad como estructura *a priori* u ontológica, se vuelve tozudamente contra él. Y es que aquella “reducción a la irreductibilidad” que Heidegger habría llevado a cabo, positivizando así el descubrimiento progresivo de Husserl, sólo puede reprochársele si se malinterpreta el sentido de lo trascendental. Heidegger podría defenderse objetando que Adorno, moviéndose todavía en el registro metafísico de la dialéctica sujeto-objeto, entiende la función trascendental como expresión de la primacía de un sustrato óptico determinado —el espíritu—. Es por ese motivo que Adorno condena la reducción al plano trascendental como paralogismo —es decir, como positivación de una forma vacía—, porque para él lo trascendental es necesariamente ello mismo un ente que no se puede purificar de su carácter “cósmico”¹⁴⁵. No obstante, con ello lo trascendental se estaría pensando como cualquier otro ente ya desvelado en su carácter de objeto para conciencia. Al seguir pensando el ser como algo ente, el paralogismo lo estaría cometiendo el propio Adorno, pues es él quien toma las formas trascendentales por contenidos ópticos. Y es que tampoco Heidegger pretende haber aportado, digámoslo así, “de una vez por todas” la que es la estructura ontológica del Dasein como historicidad, algo que Adorno busca contrarrestar con el trabajo de Sísifo como el que define a la filosofía —y en el que se mantiene insobornable reflexionando las antinomias—. Heidegger no ve en la suya una filosofía de las invariantes, una suerte de verdad atemporal, sino que llega a reconocer que “*tienen* que efectuarse estas falsas interpretaciones para que, corrigiéndolas, el Dasein alcance el camino de los fenómenos auténticos. Sin que sepamos dónde se encuentra la falsa interpretación, podemos estar totalmente convencidos de que también en la interpretación temporánea del ser como tal se esconde una falsa interpretación”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Žižek, S. *El sexo y el fracaso del absoluto*, Paidós, Barcelona, 2020, p. 18.

¹⁴⁵ “Ser también objeto forma parte del sentido de la subjetividad” pp. 174-175.

¹⁴⁶ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 383.

Puede comprobarse que Heidegger y Adorno rechazan seguir en la estela de la metafísica tradicional en la medida en que dejan de suponer una realidad subsistente a la que el pensamiento tuviera que adecuarse. Este es el resultado de la destrucción o crítica de la ontoteología: no es posible suponer una sustancia *positiva* —donde positividad es sinónimo de efectividad y actualidad— como fundamento de la totalidad de lo real. La negatividad a la que, como sinónimo de posibilidad, ambos apelan, no lo es respecto de una realidad positiva, sino que es una *negatividad constitutiva* que socava cualquier fundamento subsistente. Destruído su fundamento último, la totalidad que este trataba de sostener se revela *en sí misma* inconsistente. Heidegger y Adorno asumen con ello la primacía de la posibilidad sobre la actualidad, negándose a aceptar una totalidad efectiva articulada en función de un fundamento último —el actual *par excellence*. Tenemos así que a la desestimación de la síntesis intelectual —junto al principio lógico de identidad— como sostén básico de la experiencia le acompaña la transformación simultánea de las categorías de esencia o cualidad y las de existencia o modalidad. La *síntesis a priori* de la que es capaz el sujeto trascendental se sustituye en el caso de Heidegger por el *éxtasis a priori* en el horizonte trascendental de la temporalidad. De este modo, como reverso de lo anterior, la noción tradicional de *esencia* se invierte y supera en la de *existencia*, tal y como Heidegger entendía este concepto. Adorno, por su parte, mediará la función sintética de la identidad con su momento interno de *no identidad*, sustituyendo el concepto tradicional de esencia por el de *contradicción*, que remite también al tiempo¹⁴⁷. Con la radicalización de los supuestos implícitos en el sujeto moderno, este puede ser llevado más allá de sí y, con él, la modernidad a la que esencialmente pertenece.

Acontecimiento e Idea: figuras de lo posible

La irreductibilidad de los planos óntico y trascendental nos ha llevado a la tesis central que Adorno y Heidegger comparten, la de la irreductibilidad de la verdad a las condiciones ónticas en las que surge. En este último capítulo trataremos de explorar cómo se articula esta verdad en tanto que contenido de la primacía trascendental de la

¹⁴⁷ Para la reformulación del concepto de esencia como contradicción resulta clave Hegel. Fue él quien originalmente asumió que las determinaciones antinómicas en las que se enreda la razón al juzgar lo que una cosa es en sí no son determinaciones meramente subjetivas, sino que pertenecen a la cosa misma.

posibilidad, que Adorno concentra en el concepto de Idea y Heidegger en el de Acontecimiento.

La originalidad de la primera filosofía de Heidegger, como lo ha subrayado Levinas, fue concebir al ser no ya como un sustantivo (como una substancia) ni como una cópula vinculante de un sujeto con un predicado, sino como un acontecimiento: ser, para el Dasein, es ser así o de otra manera su ser, relacionarse con su existencia en cuanto ser-acontecimiento.¹⁴⁸

Lo que sorprende, como el propio Romano señala a continuación, es que el Heidegger de *Ser y tiempo* no haya dado protagonismo al que será su concepto protagonista tras la *Kehre*¹⁴⁹. ¿Por qué no centrarnos entonces en esta segunda etapa principal de su pensamiento? Allí donde había sido identificado el núcleo de su disputa con Adorno, el carácter irremediablemente positivo al que Heidegger reducía el resultado de la intuición categorial, es, según aquel, lo que está a la base del arcaísmo que posteriormente dominará por completo su pensamiento¹⁵⁰, eludiendo definitivamente su momento ínsito de discursividad y dando la espalda a la negatividad a la que se había asomado previamente. Esto le habría permitido desembarazarse del que iba a pasar a ser considerado un remanente de subjetivismo metafísico, el prisma trascendental en el que hasta entonces había estado instalada su filosofía. No por casualidad Adorno entiende que esta segunda etapa, en la que Heidegger quiere pensar el ser sin la mediación trascendental impuesta por el Dasein, es más consecuente con las pretensiones originales de su pensamiento¹⁵¹. Pero lo que desde el punto de vista de Adorno se presenta como consecuencia significa, empero, que se ha dado rienda suelta al contenido anti-racionalista implícito, aunque no del todo desplegado, de la etapa de *Ser y tiempo*. Renunciando al prisma trascendental, Heidegger renuncia completamente a los estándares del pensamiento racional para embarcarse en un “pensamiento no teórico”¹⁵² mediante

¹⁴⁸ Romano, C., *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontencial*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Chile, 2008, p. 33.

¹⁴⁹ “Desde la carta sobre el humanismo, continúo diciendo Sein, ser, pero pienso Ereignis, acontecimiento apropiador” 10.

¹⁵⁰ Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 75.

¹⁵¹ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 116.

¹⁵² L. Dreyfus, H., & A Wrathall, M. (Edits.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, p. 381.

el que la filosofía se hunde en una reflexión poetizante sobre su propio fin como disciplina¹⁵³.

Si la pseudo-concreción del planteamiento heideggeriano era ya fuente de problemas en las instancias de *Ser y tiempo*, tras la *Kehre* el formalismo servirá de coartada para pensar una salvación que, retrotrayéndose de la decisión resolutoria – íntimamente asociada a la violencia metafísica del sujeto moderno— hacia la espera virtualizante prefigurada en el lenguaje poético del pensador, no es más que un refugio para *desencantados* que, en virtud de su acceso elitista y privilegiado a una sacralidad que el mundo tecnificado parece haber negado al común de los mortales, elude por completo la dimensión sociopolítica del problema de la salvación. Esta dimensión, naturalmente, remite a la comunicabilidad y potencial universalidad en la que está inscrita la reflexión filosófica¹⁵⁴, que sólo como algo racional y discursivamente formulado puede hacerse solidario del sufrimiento al que ha de prestar voz. El *Ereignis* no puede satisfacer, en la formulación del Heidegger tardío, las exigencias que el prisma trascendental impone al pensamiento. Sin embargo, tal y como podría formularse a partir del texto de *Ser y tiempo*, el Acontecimiento se acerca a un planteamiento positivo del problema de la posibilidad ontológica desde un plano trascendental. Como tratará de defenderse, lo que este planteamiento tiene de pseudo-concreción es lo que lo hace susceptible de caer en la abstracción consumada en forma de pensamiento no teórico, mientras que lo que tiene de trascendental lo acerca a la concreción que sin embargo todavía no es capaz de conseguir.

¹⁵³ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 77-94. Como crítica de esta regresión hacia una forma no teórica de pensamiento, Adorno señala lo siguiente: “Cada vez que la filosofía cree que, mediante un préstamo de la poesía, puede abolir el pensamiento objetualizador y su historia, según la terminología habitual la antítesis de sujeto y objeto, y espera que hable el ser mismo en una poesía montada a partir de Parménides y Jungnickel, con ello no hace precisamente sino aproximarse a la más lixiviada cháchara cultural. Con listeza de campesino disfrazada de primordialidad, se niega a cumplir las obligaciones del pensamiento conceptual, las cuales sin embargo ha suscrito en cuanto ha utilizado conceptos en la proposición y el juicio.” en Adorno, T. W., *Notas sobre literatura*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 16.

¹⁵⁴ Sobre el problema de la comunicabilidad de la verdad filosófica en Heidegger y Adorno, véase Macdonald, I., & Krzysztof Zairek (eds.), *Adorno and Heidegger: philosophical questions*, Stanford University Press, Stanford, 2008, pp. 22-46.

Aunque, como dice Heidegger, “el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve *fácticamente* el Dasein en cada caso”¹⁵⁵, sí sería posible examinar las condiciones ontológicas de la resolución en general, aquellas que estarían sosteniendo la inteligibilidad de cualquier resolución fáctica determinada. La clave de todo su planteamiento, y al que conducen los análisis que hemos presentado hasta el momento, se concentran en la afirmación de que el Dasein “[...] no es ‘tempóreo’ porque ‘esté dentro de la historia’, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser”¹⁵⁶. Como se sabe, el Dasein se enfrenta a lo que él es en el fondo de su ser mediante la disposición afectiva de la angustia, asumiendo su posibilidad más propia, la muerte, como condición de (im)posibilidad de todas sus posibilidades existenciales. Pero “las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte”¹⁵⁷. En la resolución con la que el Dasein alcanza una existencia propia —con la que elige, llamado por la conciencia de la culpa, elegirse a sí mismo—, se abre simultáneamente el campo de posibilidades fácticas a las que podrá entregarse incondicionalmente, posibilidades que no preexisten, sino que surgen con el acto mismo de la resolución. Anticipándose a sí mismo hasta su límite más extremo, la posibilidad a la que el Dasein se entrega en cada caso se presenta en toda su *simplicidad*, como la *única opción* que cabe elegir en tales circunstancias. De este modo, resolución y destino coinciden inmediatamente en una elección en la que el Dasein “hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”¹⁵⁸. Esta posibilidad simple y única en la que el plano trascendental se hace uno con la facticidad es lo que Heidegger denomina *instante*, y que aquí utilizamos en el sentido de Acontecimiento:

Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [Augenblick]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida*

¹⁵⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 396.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 390.

¹⁵⁷ *Ídem.*

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 397.

en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse.¹⁵⁹

En el instante, la copertenencia de ser-ya, ser-en-medio de y ser-hacia se vuelve explícita, de modo que la futuridad con la que se abre el fenómeno de la resolución apela simultáneamente a las posibilidades pasadas del Dasein en la que, en consecuencia, pasa a ser una *presentificación* auténtica¹⁶⁰. La relación de aquel con su destino, que es él mismo, introduce el concepto de *repetición*, un concepto que, en una línea muy similar a la que planteará Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*¹⁶¹ —y que está implícito en la referencia de Adorno a “lo que podría haber sido” y a la tradición—, alude a un retorno de las posibilidades de un Dasein que ha existido, inaugurando así la dimensión de la *fidelidad* a lo repetible. La resolución, sostenida en el *instante* resolutorio que aquí identificamos como Acontecimiento, permite que en la respuesta al pasado existencial repetido se modifique lo que ordinariamente actúa como “pasado”, produciendo así una transformación retroactiva a la vez que apropiativa del pasado. El Acontecimiento, por tanto, altera la cadena total de fenómenos que parecía constituir una serie histórica dada e inalterable, que de este modo se revela incompleta en sí misma y susceptible de un cambio radical en virtud de su propia constitución ontológica, es decir, en virtud de su esencial *historicidad*. La irreductibilidad de la verdad a las condiciones genéticas en las que surge se expresa así como la posibilidad inmanente de un cambio en la cadena de condiciones que parecía explicar la historia, produciendo con ello un nuevo marco histórico de sentido —al que Heidegger llama “destino”—.

¿Cuál es el problema al que empuja la pseudo-concreción de este planteamiento? La falta de mediación de la instancia trascendental por los contenidos socio-históricos, que Heidegger no oculta, hacen su planteamiento especialmente compatible con el *pseudo-acontecimiento*, uno en el que la entrega del Dasein a la posibilidad fáctica se revela retroactivamente como un error o —Heidegger *dixit*— una mera “banalidad”.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 353.

¹⁶⁰ “El tiempo de Heidegger es el tiempo vivido, organizado en un sentido del pasado como fuente de una situación dada, y futuro como lo que mi acción debe codeterminar. Esta organización es inseparable de que el agente habite su momento, su época; desaparece tan pronto como uno adopta una nueva perspectiva laplaceana desde fuera” Taylor, C., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 631.

¹⁶¹ Benjamin, W. *Iluminaciones*, Taurus, Barcelona, 2018, pp. 307-318.

Adorno cita un largo fragmento de Karl Löwith que formula este mismo argumento, en el que el que fuera alumno aventajado del de Messkirch afirma que “más de una vez a sucedido ya que personas muy resueltas se comprometen con una causa que tenía la pretensión de ser fatal y decisiva y que sin embargo era vulgar y no digna de sacrificio”¹⁶². En este punto culmina la distancia que separa a Adorno de Heidegger, cuyo primer punto de confrontación se situaba en la, según Adorno, asunción dogmática de un sentido del ser como subrepción de la inadecuación entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de responderlas. Si Heidegger toma la historicidad como expresión ontologizada de lo irreductible de naturaleza e historia, lo existente aparece en cada caso como siempre ya dispuesto para la resolución del Dasein, que podrá identificarse llanamente con las circunstancias que se le presenten como las de un destino auténtico¹⁶³. Así, lo que Adorno caracterizaba como afirmación de la posibilidad abstracta es nada menos que el reverso de la afirmación de un sentido en lo existente, un sentido cuyo contenido se degrada al vacío estar resuelto del Dasein que se resuelve. Este es el colofón al que conmina el significado íntimo del idealismo: llana y muda “aprobación del poder”¹⁶⁴.

La Idea adorniana de redención, que quiere suplir este problema, se enfrenta no obstante a otros de envergadura similar. Como ha sido puesto de relieve, la Idea que Adorno pretende rescatar está lejos de los atributos de la Idea platónica a los que normalmente se asocia –motivo por el que presumiblemente Heidegger prefirió renunciar al término a la hora de enunciar lo que aquí se ha denominado posibilidad ontológica¹⁶⁵—. Si el concepto es la unidad mínima de subsunción abstracta con la que el sujeto pretende, aunque siempre fracasando, consumir su identidad con el objeto, la Idea no se subordina al conocimiento de un objeto, sino que trata de elevarse a la dimensión de una *verdad* inaprehensible en el juicio individual aislado. En la Idea los conceptos se articulan en un

¹⁶² Löwith, K., *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, Ediciones Rialp, Madrid, 1956.

¹⁶³ Desde una perspectiva heideggeriana se podrá objetar que esta crítica obvia el hecho de que para Heidegger no son las circunstancias ópticas las que favorecen la resolución, sino la constitución ontológica del Dasein. Pero es precisamente la elusión de las condiciones ópticas concretas la que induce a una *falsa* resolución. Lo que en este planteamiento presume de a-social y a-político es aquello en lo que se concentra la fibra más íntimamente política de su pensamiento. Según lo que el propio Heidegger habría confesado a Löwith, la esencia nacionalsocialista de su filosofía está concentrada en el concepto de historicidad. En Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2003, p.37.

¹⁶⁴ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 129.

¹⁶⁵ Badiou, A., *La filosofía y el acontecimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2013, p. 127.

sistema paratáctico cuya relación mutua termina construyendo una constelación en la que, sometándose a las reglas de la discursividad del entendimiento, el pensamiento se sustrae simultáneamente a ellas¹⁶⁶. En la Idea cristalizan, como mónada que concentra negativamente la experiencia de la historia universal, las posibilidades no actualizadas a las que Adorno se entrega con toda la fuerza del pensamiento. En ella, por tanto, quiere verse reflejado el *instante* eterno en el que, como en el heideggeriano, pasado, presente y futuro se hacen coextensivos.

Además, Adorno reclama la emancipación material como contenido de la redención, remitiendo esta a la supresión de las relaciones de dominio y la escasez que les acompaña. Si este es el contenido de una *promesa* en virtud de la cual somos capaces de esperar en balde, sin ninguna garantía de que lo prometido vaya en algún momento a realizarse, la emancipación parece postergada ella misma a un futuro indeterminado, imitando así al ideal regulativo kantiano. Pero esta aproximación no estaría teniendo en cuenta que, precisamente por haber superado la noción tradicional de esencia, la dialéctica del proceso histórico no se dirime en los términos habituales de potencia y acto —marco desde el cual surge la perspectiva de la “realización” o “consumación” del proceso—. La eternización de lo pasajero hace de cada constelación histórica algo tan irreductible como universal, y en esa misma medida inagotable en su presente. Es así que el sentido de la Idea de redención adorniana no se ajusta a la perspectiva de quien la quiera ver dentro de un proceso de gradual realización, pues sólo desde los parámetros de una trascendencia escatológica de la que pende la interpretación metafísica del mundo puede la cuestión plantearse de ese modo. El sentido de la trascendencia en Adorno, vinculado íntimamente a su idea de redención, asume la inmanencia de lo que sería diferente.

Sin embargo, y a pesar de que la Idea no se proyecta desde fuera y por encima de lo fáctico, sino como negación determinada de la totalidad coercitiva en la que lo fáctico se ha configurado, la posibilidad que aquella alumbra se ve sepultada por las mismas condiciones fácticas a partir de las cuales ha sido pensada. Esta aporía lleva su planteamiento a la indeseada escisión entre teoría y praxis que Adorno, en virtud de sus propios propósitos, debería sin embargo ser capaz de superar: “del hechizo con el que la praxis rodea a los seres humanos sólo se puede salir mediante la praxis, pero de momento

¹⁶⁶ Jameson, F., *Late Marxism. Adorno and the persistence of dialectic*, Verso, London, 2007, p. 54.

la praxis (insensible, obtusa, embrutecida) colabora en reforzar el hechizo”¹⁶⁷. Este callejón sin salida conduce fatalmente al rincón anti-político en el que Heidegger le espera: este para negar rotundamente la función social de la filosofía, aquel para responder con un sucinto “no lo sé” al “cómo” de la transformación que constantemente reivindica. La respuesta a la pregunta por la praxis, “la pregunta decisiva de la filosofía”¹⁶⁸, es en Adorno el punto ciego que ejerce de condición de (im)posibilidad de una cadena conceptual que nunca es capaz de incluir su condición. La paradoja de Adorno, por tanto, es que la posibilidad de la utopía no deja de ser salvaguardada –aunque sea como imagen negativa o promesa—, mientras que la vía de su implantación queda relegada a la más absoluta indeterminación teórica. O, lo que sería aún más grave, el concepto de praxis se equipara al de utopía, con lo cual la política transformadora no puede nunca aparecer, so pena de ser juzgada como reificación del que debería ser su verdadero contenido. La posibilidad utópica es por este camino tan abstracta como la planteada por Heidegger y, por extensión, una forma de complicidad con lo existente. Pero esto es lo que no debe ser en ningún caso, ya que así se convertiría en la cobertura teórica de una ética de la autenticidad en la que una minoría se consuela con la esperanza de que el mundo podría ser distinto, espiritualizando así el contenido de la utopía, que siempre fue la supresión del principio de renuncia y la satisfacción de las necesidades por mediación de la política.

Conclusión

La dialéctica materialista de Adorno y la ontología fundamental de Heidegger nacieron para dar respuesta a una crisis de sentido. Ambos se enfrentan a problemas derivados de esta crisis, que es a la vez una crisis de la historia y de la relación del ser humano con el tiempo. Si finalmente su época no pudo quedar plasmada en un único gran sistema de pensamiento, esto no es tanto el fruto de limitaciones subjetivas, como un límite inscrito en la cosa misma. Sin embargo, esta no es ninguna razón por la que lamentarse. El reverso de aquella crisis de sentido es la quiebra de la “gran cadena del ser”, que ambos formalizan en su crítica de la metafísica y en el reconocimiento de la

¹⁶⁷ Adorno, T. W., *Crítica de la cultura y sociedad II*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 278.

¹⁶⁸ Adorno, T. W., *Problemas de filosofía moral*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2019, p. 34.

necesidad de una forma más radical de pensamiento –punto en el que coinciden ampliamente—. Es por eso que el “peligro” que representa aquella crisis, sea la catástrofe o la impropiedad de la existencia, representa también una oportunidad especulativa e histórica: la oportunidad de llevar la modernidad al límite de su propio concepto.

Haciéndose cargo de este reto, Heidegger y Adorno insertan su perspectiva en una forma de filosofar inaugurada por Kant, avanzando en sus respectivos proyectos en abierto diálogo con el idealismo alemán del que son deudores a la vez que críticos, sin olvidarnos, claro está, de Husserl, que tan importante iba a ser para los dos. Dadas sus reticencias hacia una síntesis de carácter puramente intelectual, Heidegger y Adorno exploran alternativas a la hora de examinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. En este sentido, ocupan un lugar destacado la intuición categorial y la imaginación trascendental. En estas dos figuras teóricas se juega, no sólo lo fundamental de sus diferencias respecto de la metafísica tradicional, sino, principalmente, lo fundamental de sus diferencias entre sí. Mientras Heidegger trata de aprehender fenomenológicamente el ser del Dasein como historicidad, Adorno mediará dialécticamente el sujeto trascendental con lo no idéntico a él, remitiendo las formas abstractas del entendimiento a los procesos histórico-sociales de los que participa.

Reconstruyendo críticamente este diálogo, allí donde cada uno de ellos ha presentado debilidades o inconsistencias ha demostrado necesitar introducir elementos similares a los que ofrece el otro para hacer del suyo un proyecto teóricamente sostenible: Heidegger, para poder reflexionar contenidos históricos concretos y escapar del formalismo; Adorno, para salvaguardar su obra de la amenaza del relativismo y asumir plenamente el carácter trascendental de su proyecto. Esto no significa que su disputa haya sido zanjada, ni siquiera que se hayan conseguido armonizar sus planteamientos –algo que sólo podría conseguirse al precio de un absurdo eclecticismo—. En cualquier caso, en el camino de la reconstrucción de esta disputa las categorías y principios que cimentaban la vieja metafísica, tales como esencia, sustancia, actualidad, posibilidad, identidad o fundamento han sido radicalmente transformados. Esta reformulación ha sido requerida, en última instancia, por la introducción del tiempo en las instancias del ser atemporal de la vieja ontología, y su resultado principal, aunque no el único, nos ha llevado a concluir que la verdad es irreductible a las condiciones ópticas en las que surge.

Esta conclusión, naturalmente, sitúa la cuestión de la novedad histórica en un primer plano. La plasmación de aquella irreductibilidad en el terreno de las posibilidades históricas es lo que, mediante la Idea y el Acontecimiento, se ha tratado de presentar brevemente en el último apartado, sin obviar tampoco aquí los problemas a los que se enfrentan tales planteamientos. Si las tres preguntas fundamentales de la filosofía formuladas por Kant remiten a la pregunta por el hombre, esta última está ya inexcusable e irreversiblemente asentada en los dominios de la historia: Heidegger y Adorno lo atestiguan.

Bibliografía

- Adorno, T. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe.
- Adorno, T. W. (2003). *Notas sobre literatura*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2010). *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2010). *Miscelánea I*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2015). *La Crítica de la razón pura de Kant*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- Adorno, T. W. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- Adorno, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2020). *Lecciones sobre la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Ediciones Akal.
- Aragüés, R. (2021). *Introducción a la lógica de Hegel. Fundamentos del idealismo hegeliano*. Madrid: Herder Editorial.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.

- Aristóteles. (2018). *Metafísica*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Ayer, A. J. (1965). *El positivismo lógico*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, A. (2013). *La filosofía y el acontecimiento. Seguido de una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Benjamin, W. (2006). *Obras completas* (Vol. I). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Blattner, W. D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press .
- Bloch, E. (2000). *The spirit of utopia*. Stanford: Stanford University Press.
- Bowie, A. (2013). *Adorno and the Ends of Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Brassier, R. (2017). *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Materia Oscura editorial.
- Buck-Morss, S. (2011). *El origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1977). Kant y el problema de la metafísica. *Ideas y valores*, 105-129.
- Cerezo, P. (1991). De la existencia ética a la ética originaria. En F. Duque (Ed.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos* (págs. 11-80). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Claros, L. F. (2013). *Martin Heidegger: el filósofo del ser*. MC&books.
- Dews, P. (2007). *Logics of Desintegration. Post-structuralista Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Duque, F. (2018). *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community*. Albany: Sunny Press.

- Düttmann, A. G. (2000). *The Gift of Language: Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*. London: The Athlone Press.
- Eagleton, T. (2012). *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Foucault, M. (1995). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- Gordon, P. E. (2016). *Adorno and Existence*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hegel, G. W. (2019). *Ciencia de la lógica. Volumen I: la lógica objetiva*. Madrid: Abada Editores.
- Heidegger, M. (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *The Concept of Time*. Blackwell Publishing.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2002). *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2020). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2020). *Tiempo e historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2021). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heiden, G.-J. v. (2014). *Ontology After Ontotheology. Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Jameson, F. (2007). *Late marxism. Adorno and the persistence of the dialectic*. London: Verso.
- Jameson, F. (2016). *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Madrid: Ediciones Akal.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Gredos.
- L. Dreyfus, H., & A Wrathall, M. (Edits.). (2005). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Löwith, K. (1956). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Macdonald, I. (2019). *What would be different: figures of possibility in Adorno*. Stanford: Stanford University Press.
- Macdonald, I., & Krzysztof Zairek. (2008). *Adorno and Heidegger: philosophical questions*. Stanford: Stanford University Press.
- Malabou, C. (2020). "Idealismo": un nuevo nombre para la metafísica. Hegel y Heidegger sobre la síntesis a priori, el tiempo y el futuro. En R. E. Lolas, & A. Toscano (Edits.), *Hegel Hoy. El pensador de las contradicciones del presente* (págs. 39-54). Barcelona: Herder Editorial.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). Tomo I*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza Editorial.

- Meillassoux, Q. (2021). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- O'Connor, B. (2004). *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press.
- Pippin, R. B. (2019). *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Platón. (2011). *Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (2020). *Diálogos IV. República*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Ramírez, C. A. (2019). Ontología social. Una disciplina de frontera. *Ideas y valores vol. 68*.
- Rockmore, T. (2004). *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Knowledge*. London: Rowman & Littlefield Publishers, inc.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontencial*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Rose, G. (2014). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: Verso.
- Silvestre, C. d. (2010). La temporeidad extático-horizontal como origen de la trascendencia del Dasein. *Discusiones filosóficas*, 255-273.
- Sohn-Rethel, A. (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Dado Ediciones.
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Volpi, F. (2010). *Heidegger e Aristotele*. Bari: Editori Laterza.
- Whitehead, A. N. (1957). *Process and Reality*. New York: Harper and Row.

- Wolfendale, P. (2019). *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic Media.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zarader, M. (2006). *The Unthought Debt. Heidegger and the Hebraic Heritage*. Stanford: Stanford University Press.
- Žižek, S. (2001). *Repetir Lenin*. Madrid: Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2008). *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*. London: Verso.
- Žižek, S. (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*. Barcelona: Editorial Planeta.